CATHERINE B. CLÉMENT
PIERRE BRUNO, LUCIEN SÈVE

PEDAGOGIA SECOLULUI XX

PENTRU O CRITICĂ MARXISTĂ A TEORIEI PSIHANALITICE

PXX

...Pentru o critică marxistă a teoriei *psihanalitice*: aceasta înseamnă că, în mod premeditat, lucrarea de față nu a abordat decît o parte din problemele care țin de o critică marxistă a operei freudiene și de dezvoltarea ei pînă în prezent. Ce este, istoricește vorbind, opera teoretică freudiană? În ce condiții poate ea dobîndi o coerență din punct de vedere antropologic? Este ea articulabilă cu materialismul istoric?

S-ar săvîrși o eroare dacă s-ar atribui rîndurilor care urmează — și autorilor acestora, un psiholog și doi filozofi în accepțiunea marxistă a cuvîntului — revendicări dogmatice, de care sînt străine. Problemele pe care le tratează ei pot fi supuse și altor interpretări, merită abordate și alte chestiuni teoretice, asupra lor se pot pronunța și alți marxiști. Cartea aceasta nu este nici exhaustivă, nici exclusivă, nici definitivă. Publicarea sa marchează un *moment* pe parcursul unei cercetări întreprinse de mai mulți colaboratori ai revistei *La Nouvelle Critique*. Pe măsură ce se vor cristaliza, vor urma și alte lucrări, în special asupra problemelor curei psihanalitice și, în general, asupra practicii medicale în domeniul psihiatriei.

Sperăm că însăși cartea de față, potrivit spiritului colecției „Problèmes", va forma obiectul criticii marxiste la promovarea căreia și-a propus să contribuie.

I. Dorofte

CATHERINE B.-CLÉMENT,
PIERRE BRUNO, LUCIEN SÈVE

PENTRU O CRITICĂ MARXISTĂ A TEORIEI PSIHANALITICE

Traducerea:
LEONARD GAVRILIU



EDITURA DIDACTICĂ ŞI PEDAGOGICĂ
BUCUREŞTI, 1975

Cuvînt înainte din partea editurii franceze

Așa cum și titlul ne-o arată, cartea de față își propune să fie cu totul altceva decît încă o paralelă între marxism și psihanaliză. Ambiția sa, strict delimitată, are în vedere un conținut teoretic puțin obișnuit în abundenta literatură consacrată acestui subiect.

În spatele inflației de dizertații ideologice prilejuite mai mult ca oricînd de opera lui Freud, s-au maturizat condiții care permit abordarea într-o manieră mai științifică a problemelor pe care aceasta le ridică. Cît despre marxiști, ei procedează cu seriozitate în această direcție, fie prin colectivele de investigație organizate de Centrul de studii și cercetări marxiste, *fie în cadrul inițiativei unor reviste ca* La Pensée *și* La Nouvelle Critique.

Prezenta carte își are originea tocmai în efortul făcut în acest sens, în cursul ultimilor ani, de către revista La Nouvelle Critique *și ilustrat îndeosebi de discuțiile dintre psihanaliști și marxiști publicate în nr. 37 (octombrie 1970) și de studiile care le-au urmat în 1971. Ni s-a părut că nu ar fi inutilă o lucrare colectivă mai aprofundată în legătură cu o serie de probleme supuse atunci examinării.*

În orice caz, esențial este să-i conturăm problemei cu exactitate obiectul și limitele. Pentru o critică marxistă... : *așadar, nu poate fi vorba, pur și simplu, decît de unele* contribuții critice *în sensul acordat de Marx termenului, cu alte cuvinte întreaga dificultate constă în a merge la rădăcina lucrurilor, indiferent dacă trebuie să rezulte concluzii pozitive sau negative, —* contribuții marxiste, *care nu se mulțumesc a se proclama ca atare, în ciuda a ceea ce observăm pe alocuri, ci își justifică atributul printr-o intervenție efectivă a materialismului dialectic și istoric, așa cum un considerabil efort colectiv a și reușit deja s-o facă.*

...Pentru o critică marxistă a teoriei psihanalitice: *aceasta înseamnă că, în mod premeditat, lucrarea de față nu a abordat decît o parte din problemele care țin de o critică marxistă a operei freudiene și de dezvoltarea ei pînă în prezent. Ce este, istoricește vorbind, opera teoretică freudiană? În ce condiții poate ea dobîndi o coerență din punct de vedere antropologic? Este ea articulabilă cu materialismul istoric?*

S-ar săvîrși o eroare dacă s-ar atribui rîndurilor care urmează — și autorilor acestora, un psiholog și doi filozofi în accepțiunea marxistă a cuvîntului — revendicări dogmatice, de care sînt străine. Problemele pe care le tratează ei pot fi supuse și altor interpretări, merită abordate și alte chestiuni teoretice, asupra lor se pot pronunța și alți marxiști. Cartea aceasta nu este nici exhaustivă, nici exclusivă, nici definitivă. Publicarea sa marchează un moment *pe parcursul unei cercetări întreprinse de mai mulți colaboratori ai revistei* La Nouvelle Critique. *Pe măsură ce se vor cristaliza, vor urma și alte lucrări, în special asupra problemelor curei psihanalitice și, în genere, asupra practicii medicale în domeniul psihiatriei.*

*Sperăm că însăși cartea de față, potrivit spiritului colecției „Problèmes" *, va forma obiectul criticii marxiste la promovarea căreia și-a propus să contribuie.*

Dar pentru ca această critică să nu fie chiar de la început sortită să rămînă apanajul unui număr restrîns de specialiști, în probleme care interesează masele, unei tehnicități nu totdeauna evitabile și unei complexități întotdeauna necesare a trebuit să-i adăugăm o permanentă preocupare pedagogică. Aceasta a constituit strădania de căpetenie a autorilor. De aici caracterul de expunere sistematică a psihanalizei, rezervat primei părți și, de asemenea, în multe locuri, analize și explicații pe care cei mai avertizați dintre cititori le-ar putea socoti de prisos, dar care, împreună cu bibliografia și indicele de materii și de nume proprii, vor contribui să facă din cartea de față un instrument de lucru și, poate, un îndemn la meditație.

---

* În această colecție a editurii „Éd. sociales" a apărut lucrarea de față (Nota red. române).

Catherine B.-Clément

SOLUL FREUDIAN ŞI MUTAŢIILE PSIHANALIZEI

Introducere

„Ce am avea de spus despre individ atita vreme cit, pornind de la dinsul, vom căuta masa ? Intr-o zi vom căuta individul pornind de la masă și il vom clădi in acest fel"

Bertolt BRECHT: *Despre politică și societate,* (note cu privire la) *individ și masă.*

În societatea noastră răspîndirea psihanalizei a devenit un fapt incontestabil și ireversibil, atît pe terenul teoriei, cît și pe cel al practicii terapeutice. În domeniul practicii, școala psihanalitică s-a extins și s-a diversificat, multiplicînd metodele de tratament și variantele acestora față de modelul stabilit de Freud; în domeniul teoriei, referirile la opera lui Freud sînt mai frecvente, secundate, de bine, de rău, de o puzderie de studii despre Freud, despre persoana sa, despre teoria psihanalitică. Această masivă difuziune ne obligă să ținem seama de instalarea efectivă a psihanalizei în cultura noastră și să începem să-i gîndim istoria, veche de mai bine de șaptezeci de ani și bogată în evenimente instructive pe plan ideologic. Tocmai această istorie vrem s-o înfățișăm, în mod inevitabil incomplet și arbitrar, dar prin prisma unei continuități pe care n-o putem neglija. Narațiunea noastră teoretică — dacă putem îndrăzni să ne exprimăm astfel — se bazează pe figura unui Freud care acum ne este cunoscut în complicațiile, opțiunile și lacunele sale ideologice. Ori de cîte ori a fost posibil, am încercat să facem o departajare între preferințele ideologice ale lui Freud și unghiul teoretic care poate fi desprins de aici.

După ce am vorbit despre Freud, a trebuit să ne orientăm electiv. Ne-am decis să parcurgem drumul urmat de terapeutica freudiană în Statele Unite, unde aceasta a îmbrăcat o formă contestată de mulți, atît din punctul de vedere al psihanalizei ortodoxe, cît și din punct de vedere marxist. În această privință critica este comodă și în același timp indispensabilă. Din același punct de vedere am urmărit șirul sciziunilor din mișcarea freudiană și verdictele pe care le-a putut pronunța Freud. Fenomenul sciziunii în istoria psihanalizei ne frapează atît prin constanța, cît și prin justificările sale. În sfîrșit, am subliniat în mod deosebit im-

portanța lui Lacan în mișcarea psihanalitică franceză, deoarece el pătrunde în numeroase domenii de cercetare, deoarece orientarea pe care el a instituit-o prin întemeierea propriei sale școli îi conferă o poziție specifică, deoarece lectura sa din Freud ne interesează, pe noi marxiștii, în măsura în care izbutește să identifice în opera acestuia o mitologie și să pună în evidență un ax fundamental al descoperirii freudiene : *funcția limbajului în sfera culturii.*

Căci, fără îndoială, aceasta este contribuția majoră a psihanalizei : ocupîndu-se de tratamentul isteriei, Freud a reliefat eficiența proprie limbajului și modalitățile sale de influențare a corpului. Cura psihanalitică, elaborată de la acest punct de pornire, se desfășoară în întregime în cîmpul limbajului, nu comportă nici o altă intervenție în afară de limbaj și îl implică pe individ pe planul propriului său limbaj. Practica aceasta este absolut individuală : în spațiul analitic, întins pe divanul psihanalistului, pacientul este singur cu limbajul său, pe care psihanalistul i-l restituie. Cu toate acestea, limbajul nu ființează în afara funcției sociale și culturale prin care el se exercită. Ceea ce se desfășoară într-un cîmp închis reflectă, în mod deformat, societatea și locul pe care aceasta îl atribuie celui care, în timpul curei, vorbește într-o aparentă dezordine. Prin intermediul problemelor limbajului, al funcționării sale, al eficienței acestuia, se pune dificila alternativă individ-masă : alternativă fals analogică, unde fiecare termen reprezintă explicația celuilalt pentru teoria psihanalitică, ceea ce un marxist nu poate admite. Cu toate acestea teoria analitică aduce elementele necesare pentru a gîndi nuanțat subiectivitatea și locul acesteia în contextul social, din două puncte de vedere importante : pe de o parte statutul recunoașterii denaturate („le statut de la méconnaissance"), iar pe de altă parte locul trecutului în prezentul istoric. Prin *recunoașterea denaturată* înțelegem trăirea ideologică subiectivă a omului, întotdeauna deformată în raport cu realitatea economică, relațiile de producție, factorii determinanți ai vieții materiale. Psihanaliza se ocupă prea puțin, dacă nu chiar deloc, de relațiile sociale sau, mai degrabă, ea nu înțelege modul în care aceste relații determină pînă și trăirile subiective. Freud, și după el Lacan, schițează asupra acestei chestiuni o teorie a imaginarului care constituie un veritabil statut al *iluziei :* în primul rînd, isteria, minciună inconștientă, apoi produsele inconștientului, cum sînt lapsusurile, visele, actele ratate din viața de toate zilele, sînt faptele pe care se sprijină Freud spre a reconstitui rețeaua personalității, asaltată de deformări, de distorsiuni, pe care el le denumește refulare. Recunoașterea denaturată este neîntrerupt înregistrată de

discursul psihanalitic. Punctul său de referință real lipsește — situația socială, în ultimă instanță —, dar apare limbajul acestuia, desigur cu mult mai ancorat în realitate decît au gîndit Marx și Engels, în concepția lor despre fenomenul ideologic. Implicarea trecutului în viața prezentă a individului produce acele decalaje pe care Freud le denumește *simptome*: accidente semnificative, indicii ale unui adevăr care se ascunde. Avem în acest caz coexistența a două planuri de viață: acela al trăirii biografice conștiente, imaginare, romanești, și acela al refulărilor care irump pe scena prezentului întocmai ca rămășițele evenimentelor istorice ale trecutului pe scena istoriei prezente, idee adesea dezvoltată în scrierile lui Marx și Engels. Recunoașterea denaturată este reprezentată de refularea acestor întîmplări, competitive pentru un subiect dat.

Dar discursul psihanalitic și adevărul limbajului pe care se întemeiază acesta, încă de la origine se angajează în ideologia liberală, unde biologismul și energetismul lui Freud au avut posibilitatea să înjghebeze construcții privitoare la psihismul individual și colectiv. Printre problemele care atestă cel mai bine interferența dintre ideologic și teoretic la Freud, se află problema moralei, legată sau nu de psihanaliză. Adesea Freud definește fericirea drept „realizare amînată a unui libido * preistoric", iar în cursul întregii sale vieți el a eludat sau a răspuns cu stînjeneală la întrebările privitoare la obiectivele psihanalizei: ce transformări determină aceasta, în ce constă intervenția sa, ce înseamnă vindecarea nevrozelor, care este situația fericirii în raport cu libidoul și cu condițiile realizării sale? Abia atinse în treacăt de unii și de alții, aceste întrebări rămîn fără răspuns, fiind sincer abordate într-un răspuns în ansamblu pragmatist de către psihanaliza zisă „à l'americaine": fericirea este adaptarea la societatea existentă. În alte părți, de exemplu în Franța, se încearcă politizarea psihanalizei, fie de la stînga, aplicînd-o în mod samavolnic la „libidoul social", fie de la dreapta, folosind-o în descrieri politice, în tipologii reacționare, bunăoară clasîndu-i pe cei de stînga la capitolul fixații la stadiul anal. Majo-

* *Libido* în latinește înseamnă „dorință", „poftă". În 1916, Freud preciza că a numit „libido" cheltuiala de energie pe care *eul* o afectează obiectului tendințelor sale sexuale, pe cînd „interesul" reprezintă celelalte cheltuieli de energie, care își au sursa în instinctele de conservare (*Introduction à la psychanalyse*, Payot, Paris, 1967, p. 391). Psihanaliștii folosesc în general termenul pentru a desemna un soi de energie psihică, factor determinant al comportamentului, nu întotdeauna de origine sexuală (Nota trad.).

ritatea analiștilor se situează însă în mod deliberat, cu sau fără jenă, în afara politicii. Pentru aceștia, profesia de psihanalist interzice răspunsul la comanda pacientului în general, și de asemenea la comanda socială. Certitudinile acestora trebuie clătinate și, de fapt, au și început să fie. Efortul critic necesar pentru a distinge în propria lor doctrină elementele de ideologie trebuie dus la bun sfîrșit și, desigur, va fi dus, prin însăși forța evoluției relațiilor sociale în general și datorită efectelor crizei ideologice și politice pe care și ei, ca noi toți, o traversează. În orice caz, aceasta este o *problemă care îi privește personal*. În ce ne privește pe noi, marxiștii, problema este să putem înțelege necesitatea descoperirii freudiene pe planul limbajului, al culturii, al terapeuticii, să ieșim din sterila confruntare pas cu pas, spre a putea gîndi ca marxiști un domeniu nou, acela al subiectivității.

I

Solul freudian

Sigmund Freud — omul a și devenit personaj legendar. În cercurile analitice, cele mai neînsemnate evenimente din viața lui Freud, visele sale, scrisorile, amneziile, eșecurile, sînt comentate cu pasiune. În afara acestor cercuri prinde contur imaginea de-acum încetățenită a unui Freud sceptic, pesimist, a cărui viață austeră și al cărui conformism familial nu mai reprezintă pentru nimeni obiect de dubiu. Este cunoscut curajul de care a dat dovadă în ultima parte a vieții cînd, suferind de un cancer al maxilarului, el a suportat vreme de șaisprezece ani o durere nemiloasă. Se cunosc ingerințele pe care persecuțiile naziste i le-au adus la bătrînețe, cînd ar fi putut din plin beneficia de o celebritate cîștigată anevoie. Moare la Londra, în exil, la începutul celui de-al doilea război mondial. Ne oferă, într-un fel, ceea ce pe drept cuvînt s-ar putea numi „o viață exemplară" ; model de viață liberal-burgheză, respectabilă și limitată. Orizontul politic al vieții lui Freud este mărginit, potrivit unui intelectual din Viena acelui timp. Tocmai mediul acesta trebuie să-l evaluăm, adică să-l situăm din punct de vedere istoric, fără a extrage de aici argumente în scopul respingerii demersului teoretic. Dimpotrivă, a-l situa pe Freud în epoca sa, a urmări gestația, geneza unei discipline, a înțelege obstacolele care i-au stat în cale, înseamnă în același timp a înțelege de ce i-a lipsit gîndirea politică. Vom expune toate acestea înfățișînd mai întîi *originile și formația lui Freud*, ca apoi să fixăm locul a ceea ce Marthe Robert și alții au putut numi „revoluția psihanalitică" *, în teoria și practica sa. Vom acorda, în sfîrșit, un loc aparte *psihanalizei aplicate* : prin aceasta înțelegem să arătăm în toată amplitudinea lor consecințele teoriei freudiene. În acest cadru, însă, ele nu pot fi decît descrise : aprecierea lor va fi făcută dintr-un punct de vedere teoretic mai larg, în funcție de un proces în curs de desfășurare — acela al integrării psihanalizei în istoria cunoașterii și a instituțiilor.

---

* Cf. Marthe Robert, *La révolution psychanalytique, La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, Payot, Paris, 1966, 2 vol. (Nota trad.).

Originile și formația lui Freud

Apucîndu-se să-și scrie el însuși biografia, în 1925, Freud începe în felul următor :

„M-am născut la 6 mai 1856, la Freiberg, în Moravia, un orășel în Cehoslovacia de astăzi. Părinții mei erau evrei și eu însumi am rămas evreu“ *(Ma vie et la psychanalyse,* Gallimard, coll. Idées, p. 13).

Obîrșia evreiască a lui Freud merită toată atenția : întreaga sa viață Freud a subliniat în mod deosebit apartenența sa la tradiția culturală și religioasă a iudaismului, iar pe de altă parte și-a afirmat și și-a scos în evidență ateismul. Această atitudine contradictorie reflectă cu exactitate contradicțiile obiective ale micii burghezii evreiești în cadrul monarhiei austro-ungare. Ea a contribuit în același timp la situarea lui Freud pe o poziție dificilă, plină de obstacole și de rezistențe, împotriva cărora el a trebuit să lupte. Așa cum vom vedea, psihanaliza s-a născut din această înfruntare. Apariția ei în sfera culturii și ideologiei nu poate fi separată de ansamblul fenomenelor religioase : nu pentru că psihanaliza ar fi o nouă formă de viață religioasă sau un derivat al acesteia, ci pentru că ea întreține cea mai strînsă legătură cu sacralitatea, cu credința, cu constrîngerea magică sub toate aspectele. Acest raport poate fi critic sau nu. Nu orientarea psihanalitică hotărăște acest lucru, ci condițiile istorice, de la caz la caz. Originile religioase ale lui Freud determină însă o critică a atitudinii omului față de sacralitate, de care marxismul este interesat să țină seama.

Freud relevă mereu apartenența sa la iudaism. El este membru activ al Asociației evreiești liberale B'nai B'rith, îi admiră — conform biografului său autorizat, Ernest Jones — pe Bonaparte și pe Cromwell în calitatea lor de eliberatori ai evreilor, pe Massena, care ar fi fost de origine evreiască, pe Hanibal. Cum este și firesc, suferă din pricina antisemitismului ofensiv care îi marchează copilăria. Unul din cele mai faimoase episoade povestit de Freud în *Interpretarea viselor,* ne arată modul în care tatăl său a fost umilit în public, lovit de un „creștin“ :

„Interveni un creștin și, cu o lovitură, făcu să-mi zboare tichia în noroi : «La o parte, ovreiule, de pe trotuar !» — Și tu ce ai făcut ? — Mi-am cules tichia de pe jos, spuse cu resemnare tatăl meu“ *(Die Traumdeutung)* *.

---

* Acolo unde autoarea nu se referă la o ediție precisă, vom da titlurile originale ale lucrărilor (Nota trad.).

Cauza ambivalenţei sale aici trebuie căutată : evreu în forul său intim, el devine ateu prin revoltă şi critic al alienării religioase. Cea mai bună dovadă este lucrarea consacrată de Freud lui Moise, lucrare a cărei redactare a ocupat o bună parte din viaţa lui Freud, fiind terminată în exil, la Londra. Scopul mărturisit de Freud este demistificarea personajului Moise, căruia vrea să-i certifice obîrşia egipteană. De fapt este un sacrilegiu şi exact aşa înţelege acest lucru şi Freud :

> „Să deposedezi un popor de omul pe care îl celebrează ca fiind cel mai mare dintre fiii săi, este o sarcină dezagreabilă şi pe care n-o îndeplineşti cu inima uşoară. Cu toate acestea, nici un considerent n-ar putea să mă determine să omit adevărul în numele unui preţios interes naţional" („Moïse et le Monothéisme", Idées, p. 7).

Dar, în timp ce el subminează bazele istorice ale iudaismului, demonstrînd pe de o parte că Moise ar fi fost în realitate egiptean, iar pe de altă parte că a fost masacrat de leviţii săi în momentul intrării pe Pămîntul făgăduinţei, Freud vede ascensiunea nazismului şi persecuţia care îl însoţeşte şi critică şi explică în felul său „regresiunea spre o barbarie aproape preistorică" a poporului german. Ambivalenţă care concordă cu teoria lui Freud asupra fenomenelor religioase : acestea sînt comparabile, susţine el, cu nevrozele individuale şi, drept urmare, sînt rezultatul unei refulări istorice. Deci, din punct de vedere istoric şi cultural, Freud este religios : a nu „renega" iudaismul, este pentru dînsul pur şi simplu a se supune determinaţiilor istorice ale trecutului său. Dar a critica, explicînd-o, atitudinea evreiască în raport cu legea mozaică, cu represiunea culturală, cu interdicţiile de tot soiul, este a suspenda în parte refularea istorică. Freud se autodefineşte drept un „evreu infidel". De infidelitate ţine ateismul său, de iudaism ţine fidelitatea sa faţă de trecutul colectiv şi individual.

Acest orizont de ambiguitate cu privire la ideologia religioasă marchează profund atît demersul teoretic al lui Freud, cît şi evoluţia mişcării psihanalitice. Tradiţia culturală evreiască se regăseşte difuzată în teoria lui Freud : în incertitudinea şi desperarea cvasimitică care conotează textele sale despre civilizaţie, în nedesăvîrşirea ridicată la rangul de principiu a curei psihanalitice, de drept niciodată terminată, exact ca rătăcirea diasporei evreieşti ; în sfîrşit, în scrisul lui Freud, la nivelul multiplelor anecdote, povestiri, episoade comice (mai ales în lucrarea *Cuvîntul de duh*)*, care sînt

---

* Titlul original : *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* (ediţie princeps Frantz Deuticke, Leipzig, Wien, 1905). Nota trad.

semnul specific nu al iudaismului în general, ci al formelor culturale pe care acesta le-a luat la Viena, în ghetou. Dacă poate fi gîndit un raport între Freud și Kafka, atunci pe acest teren trebuie el construit, ca o modalitate de apărare critică într-o situație de excludere socială. Acesta este sensul în care originea ideologică a familiei lui Freud este decisivă pentru geneza psihanalizei — instrument de critică și de cură axat pe o tulburare experimentată de Freud însuși în condițiile antisemitismului. Pornind însă de aici, psihanaliza nu trebuie confundată cu ideologia individului Freud. Ca practică, ea nu dă socoteală de această legătură privilegiată cu sacralitatea. Ca teorie, ea are a se elibera de aceasta. Dealtfel tocmai în această privință ea tinde să se modifice, punînd pur și simplu pe seama lui Freud pozițiile psihanalitice față de civilizație, față de cultură ca represiune a instinctului, cît și ipoteza despre o „hoardă primitivă“ aflată la originea umanității și care, de atunci încoace, ar reproduce mereu actul inițial, uciderea tatălui. Tocmai aceasta este mitologia psihanalitică, viguroasă și tenace, dar care tinde din ce în ce mai mult să-și manifeste natura de mit. Practica analitică cîștigă în acest sens în obiectivitate, iar teoria în rigoare.

Formația lui Freud se circumscrie acestei excluderi constitutive. În biografie el ne explică modul în care a luat hotărîrea de a se consacra carierei medicale, anume de nevoie, întrucît nu erau oameni prea înstăriți. Deci regăsim lesne în raportul lui Freud cu profesia sa și, pe un plan mai general, cu instituția ca atare, aceeași neînțelegere, aceeași ambiguitate care marchează situația sa familială. Freud nu urmărea o înmatriculare profesională aparte : era pus în mișcare — ne mărturisește el — de „un fel de sete de cunoaștere, care însă se îndrepta mai mult spre ceea ce interesează relațiile umane decît spre obiectele proprii științelor naturale“ (*Selbst Darstellung*, 1925). Prin urmare, dacă ar trebui să dăm un nume vocației inițiale a lui Freud, fără îndoială că acela de *filozofie* i s-ar potrivi cel mai bine. Dar și pe acesta Freud l-a refuzat cu o statornicie izbitoare, ferind psihanaliza de orice amestec cu filozofia. Mai tîrziu, totuși, el va spune că psihanaliza se situează exact *între filozofie și medicină*.

> „Astfel, din poziția sa intermediară între medicină și filozofie, psihanaliza nu s-a ales decît cu inconveniente. Medicul o privește ca pe un sistem speculativ și nu admite că, după exemplul oricărei științe naturale, ea se întemeiază pe observația răbdătoare și laborioasă a faptelor care aparțin lumii percepțiilor noastre. Filozoful, care o măsoară cu propriile sale sisteme construite artistic, găsește că ea pleacă de la ipoteze imposibile și reproșează conceptelor sale fundamentale lipsa de claritate și precizie“ ***(Rezistențele contra psihanalizei).***

Așadar, Freud a fost obligat să devină medic. Mai înainte, ca și Kafka, în afara preocupărilor sale medicale, el a urmărit cursurile filozofului Franz Brentano, care preda o psihologie întemeiată pe trei instanțe : reprezentările, factorii afectivi, judecățile morale. Această psihologie se opune teoriei psihofizice a lui Fechner, prefigurînd deja ideea unei *științe a psihicului,* căreia Freud îi va consacra cercetările sale analitice inițiale. În ceea ce privește formația medicală, el a urmat timp de șase ani cursurile profesorului Ernst Brücke, de la Institutul de fiziologie, pe care le-a început în 1876, cu un sentiment de ușurare, deoarece vreme de trei ani, de la intrarea sa în Universitate, Freud a avut încă de suferit de pe urmele unui antisemitism latent. El face acum cercetări asupra celulei nervoase, în direcția descoperirii neuronilor, pe care o și devansează cu puțin, iar în paralel își trece cu succes examenele de medicină, în afara aceluia de medicină legală. În 1882 se produce ceea ce el numește „o întorsătură de 180 de grade" : cu ajutorul lui Brücke, de fapt el ia cunoștință de situația sa socială și materială : viitorul îi este închis la Institutul de fiziologie, unde catedra — singura vacantă — este hărăzită altuia. Totodată, Freud a întîlnit-o pe Martha Bernays, viitoarea sa soție. Această întîlnire servește drept catalizator pentru problemele materiale care vor apăsa asupra vieții lui Freud : faptul nu este neglijabil și face parte din climatul de neliniște în care Freud își concepe propria viață și pe aceea a altora. Freud ia o hotărîre care avea să-i bareze calea cercetării științifice : se înscrie la spitalul general din Viena și capătă o formație medicală. Este perioada în care începe să studieze cocaina. Cercetare pripită, semnificativă pentru una din preocupările constante ale lui Freud : aceea de a descoperi *o terapeutică nouă.* El experimentează pe sine însuși, pe cei apropiați, iar unii au de pătimit. Acest fapt nu rămîne necunoscut opiniei publice și astfel, chiar înainte de debutul psihanalizei, Freud trece în lumea oamenilor de știință, din Viena acelui sfîrșit de veac, drept un șarlatan.

Cu toate acestea, obține în 1885 o bursă de studii în valoare de 600 de florini, pe care o consacră unei călătorii la Paris, unde, la Salpatrière, va frecventa cursurile lui Charcot, a cărui reputație era considerabilă. Este începutul unei întîlniri decisive, startul în istoria *isteriei.* Aici se termină formația instituțională a lui Freud. De aici încolo urmează descoperirea psihanalizei.

„Revoluția psihanalitică"

În articolul intitulat *O dificultate a psihanalizei,* Freud se referă la trei revoluții care, afirmă el, i-au prilejuit umanității grave leziuni narcisiste — cu alte cuvinte, au adus prejudicii imaginii pe care umanitatea și-a făcut-o despre ea însăși. Prima revoluție este aceea a lui Copernic, care susține că pămîntul, mai mic decît soarele, se învîrtește în jurul acestuia. A doua a fost provocată de Darwin, care a arătat că specia umană descinde din maimuțele antropoide. Autor al celei de-a treia se proclamă Freud însuși, ca fondator al științei inconștientului.

Revoluția cosmologică, revoluția biologică, revoluția psihologică : este limpede că în toate trei cazurile imaginea omului apare știrbită, relativizată, deposedată de autonomia sa. Freud nu se referă la Marx, care nu a făcut parte niciodată din preocupările sale culturale sau științifice. Mai mult, el nesocotește natura determinismului autentic. Aceeași limită ca și în ateismul său : o semimărginire filozofică, renunțarea la o anumită idolatrie, dar în cadrele unei ideologii liberale care nu se poate ridica pînă la adevărata revoluție a materialismului dialectic și istoric.

Revoluțiile acestea teoretice nu pot fi confundate cu practica marxistă legată de o cercetare sociologică a realității formațiunilor sociale. De aceea titlul de „revoluție psihanalitică" este înșelător, propunînd o inducție abuzivă care merge în sensul unei revoluții în același timp parțiale (structurile psihice) și totale (structurile psihice ar determina schimbarea realității materiale). Trebuie să facem bilanțul a tot ceea ce a adus nou psihanaliza lui Freud din punct de vedere teoretic și practic, denunțînd în același timp mitul unei revoluții freudiene, care ar fi produs în teorie transformări totale și radicale.

Isteria și visul

Pînă în momentul în care Charcot ia în serios boala nervoasă sub forma sa isterică, isteria era socotită drept o simulare proprie în special femeilor (cuvîntul *isterie* vine de la termenul grecesc care înseamnă *uter*). În lunga sa istorie, veche încă de pe vremea medicinei lui Hippocrat, isteria însoțește îndeaproape magia. În secolul al XVII-lea, cînd iau sfîrșit procesele vrăjitoarelor, cedînd în fața medicinei și justiției, este rîndul isteriei să ia locul vrăjitoriei în diagnosticarea și etichetarea acelor fenomene pe care Freud

le va identifica drept psiho-somatice. Simptomele isteriei coincid în așa măsură cu fenomenele posedării demonice, încît Freud va studia cu pasiune, de-a lungul întregii perioade care a precedat elaborarea cărții sale *Interpretarea viselor*, tratatul de demonologie *Malleus Maleficorum*. Crize emoționale, asemănătoare uneori cu crizele de epilepsie, paralizii cărora nu le corespunde nici o leziune organică, anestezii parțiale, pierderi ale mirosului, fobii nejustificate, sînt tot atîtea simptome care fac din isterie o boală esențialmente *spectaculară*. Tocmai de aceea unii o iau în derîdere, pe cînd alții — între care Charcot — o iau în serios. Demonstrațiile sale, care l-au impresionat atît de puternic pe Freud, erau și ele spectaculare : aplicate în public, uzînd de hipnoză și de sugestie, procedeele sale terapeutice aveau ca rezultat dispariția simptomelor sub ochii spectatorilor. Mai mult, el însuși le provoca, pentru ca apoi să le facă să dispară.

Acesta este terenul pe care va lucra de acum înainte Freud. Teren primejdios, ca și cocaina și drogurile în general. Teren sensibil pentru cine cunoaște etnologia, a cărei geneză este aproape contemporană și unde se amestecă într-o manieră confuză tot atîta ideologie, cîtă știință și tot atîta magie, cîtă medicină. Freud este la început partizanul electroterapiei, apoi va urmări experiențele de hipnoză ale lui Bernheim în 1889, la Nancy, ca în cele din urmă să-l întîlnească pe doctorul Breuer, împreună cu care elaborează o teorie coerentă a isteriei. Breuer tratează isteria prin hipnoză, ceea ce face să erupă în limbajul bolnavului povestea întîmplărilor trecute, tulburătoare și traumatizante. Cazul Annei O. a ajuns legendar, prototipul curei analitice. Vindecarea Annei O. este de fapt mai aproape de procedeele șamaniste ale vrăjitorilor decît de cura psihanalitică. Anna O. suferea de o tuse nervoasă, de diverse paralizii și tulburări de limbaj. Cu ajutorul hipnozei, Breuer a declanșat verbalizarea unor evenimente penibile privitoare la relațiile dintre bolnavă și tatăl ei și la moartea acestuia. În acel moment simptomele dispăreau, ceea ce Freud și Breuer denumesc *catharsis* : purificare, purgație. Termenul are o conotație mistică accentuată, ceea ce confirmă ipoteza formulată de noi cu privire la caracterul cvasi-religios al genezei psihanalizei : ideologiile științifice se încîlcesc aici în arhaism. Este stadiul demersului științific spontan. Anna O. folosea pentru aceasta un termen mai viguros metaforic : „chimney sweeping“, curățatul coșului, sau „talking cure“, adică pur și simplu cură verbală.

Tentativa lui Breuer se soldează însă cu un impas, sau mai curînd cu derutarea medicului de către bolnav : în clipa în care Breuer o declară vindecată și îi anunță terminarea tratamentului,

Anna O. recidivează, dar de data aceasta prezintă simptomele manifeste ale unei sarcini imaginare. Nu mai încape nici o îndoială că tocmai în relaţia cu Breuer consta principiul terapeutic. Acesta dă bir cu fugiţii, pe cînd Freud începe să reflecteze la ceea ce se va numi mai tîrziu *transfer* : un raport privilegiat între medic şi bolnav. Raportul acesta stă la baza curei, dar pentru ca să i se pună capăt, pentru ca el să evolueze progresiv, trebuie ca medicul sau psihanalistul să rămînă într-o anumită rezervă de comportament cotidian faţă de bolnav : găsim aici originea „neutralităţii" psihanalitice.

Sînt încă de pe acum prezente aici elementele majore ale descoperirii freudiene : rolul decisiv al relaţiei între două subiectivităţi, pe de o parte, şi rolul determinant al cuvîntului şi memoriei, pe de altă parte. Freud lucrează pe cont propriu şi transformă practica hipnozei. Punînd mîna pe fruntea pacienţilor, cerîndu-le să se concentreze, inventează practica „analizei pe măsură" * : dialog specific, în care partenerul medical trebuie să procedeze în aşa fel încît discursul să se poată dezvolta fără alte constrîngeri decît acelea care îl blochează de obicei şi constituie însăşi cauza simptomelor a căror dispariţie se urmăreşte. *Studiile asupra isteriei,* semnate de Freud şi Breuer, înfăţişează aceste experienţe. Ele evidenţiază trăsături comune aproape tuturor relatărilor sau amintirilor bolnavelor lui Freud : toate au fost obiectul seducţiilor traumatizante din partea unor rude apropiate, desemnate la început de Freud ca „unchi" sau „cumnaţi", din motive de prudenţă şi decenţă, dar despre care ulterior, prin note suplimentare, va preciza că este vorba de *taţi* amestecaţi în astfel de chestiuni de către fiicele lor. Freud a intrat în acelaşi timp în legătură cu Fliess, care joacă în viaţa sa un rol reliefat de corespondenţa dintre ei : timp de zece ani, din 1887 pînă în 1897, pînă la moartea tatălui acestuia (1896) şi pînă cînd Freud va experimenta pe sine însuşi autoanaliza, cu ajutorul căreia a descoperit rolul părinţilor în viaţa psihică a individului. Fliess este, aşadar, „analistul lui Freud" : prin această formulă se specifică adesea raportul transferenţial, cvasi-analitic, între cei doi oameni. Or, Fliess, care nu e nici psihiatru, nici filozof, ci otorinolaringolog, cerceta un fenomen straniu : legătura dintre aparatul nazal şi menstruaţie. Polul cercetării îl reprezenta invariabil sexualitatea feminină : importanţa „problemei genitale" — „chose génitale", după expresia lui Charcot — începe să apară cu toată claritatea.

---

* Analogie care face aluzie la „şcoala pe măsură" a pedagogilor grupaţi în curentul „şcoala activă" (Nota trad.).

Dar a trebuit să aibă loc experimentul lui Freud asupra lui însuși, pentru ca totul să fie răsturnat și pentru ca teoria freudiană să apară în adevărata sa autonomie. Esențialul îl descoperă în 1897 : el nu mai crede în ceea ce numește „neuronica" sa, ipoteza neuronală și psihofiziologică. Dimpotrivă, începe să mediteze într-un mod diferit asupra cauzalității inconștiente. Este imposibil, gîndește el, să-i acuzi pe toți tații de perversiune, după cum imposibil este să asiguri pentru fiecare relatare isterică verificarea faptelor enunțate. Freud dobîndește în cele din urmă „convingerea că nu există în inconștient nici un «indice de realitate», așa încît este cu neputință să distingi adevărul de ficțiunea investită de afect" (Scrisoare a lui Freud către Fliess, 21.9.1897, în *Naissance de la Psychanalyse*, p. 191). În acest fel el este înclinat să creadă că istorisirile istericilor, din moment ce nu sînt relatări de fapte petrecute cu adevărat, nu pot fi decît *fantasme*, adică scenarii imaginate de bolnavi și care, sub o formă deghizată, își manifestă propriile dorințe. Răsturnarea este radicală : în realitate nu tații seducători sînt cei care acționează, ci fiicele care, prin istorisiri falsificate în mod inconștient, își dezvăluie dorința de a fi ademenite de către tată. Faptul e esențial, întrucît din acest demaraj de la real la fictiv și de la tată la fiică va rezulta întreaga psihanaliză ulterioară :

— Ipoteza inconștientului și a împlinirilor deformate pe care acesta le suscită ; simptomul isteric, dar și simptomul în general (lapsus, act ratat), ca și visele, reprezintă *realizări ale dorinței*. Dar pentru ca aceste produse deformate să capete expresie, trebuie postulată existența unui proces specific de deformare : *refularea*.

> „S-o spunem fără ocol, amintirea degajă acum același miros fetid, ca un obiect real. Așa cum întoarcem cu dezgust capul din fața unor obiecte urît mirositoare, tot așa preconștientul și comprehensiunea noastră conștientă se feresc de amintire. Este ceea ce denumim *refulare*" (Freud către Fliess, 14.11.1897).

— Punerea în evidență a unor mecanisme precise, spre deosebire de ceea ce tradițiile ocultiste, magice și mitice răspîndiseră mai înainte cu privire la inconștient. Mitologiei confuze a „forțelor obscure", imaginilor unei opacități subterane sensibilizate încă de romantici, Freud le substituie legi riguroase, structuri precise,

ținînd de limbaj : istorisirile isterice, materia primă a lui Freud, sînt niște texte pe care el le supune analizei.

> „Aproape că cunosc regulile care determină formarea acestor structuri și cauzele solidității lor, mai remarcabilă decît aceea a amintirilor veritabile. În acest fel am dobîndit noțiuni noi în legătură cu procesele care se desfășoară în inconștient" (Freud către Fliess, 7.7.1897).

— Sexualitatea infantilă, obiect al unei teorii de scandal, care va accentua reputația catastrofală a lui Freud. Cu toate acestea, tocmai o reacție morală l-a determinat să-i prefere pe copii părinților, cu privire la responsabilitatea scandaloaselor istorisiri ale istericelor. Taților perverși, Freud îi preferă pe copiii perverși într-un mod încă inocent, deoarece, conform teoriei psihanalitice, ei sînt afectați succesiv de toate formele perversiunilor spre a ajunge la „normalitatea" sexuală, adică la genitalitate. Aici își are obîrșia o întreprindere imensă, pe care o întrevedem de-a curmezișul tuturor valorificărilor posibile pentru ideologia dominantă, sub forma pe care o ia în capitalismul monopolist de stat : reconsiderarea radicală a noțiunii de *normalitate,* geneza teoretică a unei autentice toleranțe morale și culturale, întemeiată pe recunoașterea libidoului.

— Complexul lui Oedip, constituit mai tîrziu în evoluția teoriei freudiene, îl găsim deja schițat în această răsturnare. Într-adevăr, bolnava isterică poftește să fie sedusă de către tatăl ei, așa cum micul Hans, băiețelul analizat ulterior de către Freud, dorește să-și seducă mama. Atașamentul sexual precoce față de părintele de sex opus, ca și rivalitatea inevitabilă cu părintele de același sex, formează structura infantilă a complexului lui Oedip. Dincolo de această structură primară din punct de vedere cronologic, se conturează antropologia specială a lui Freud, adică ipotezele pe care le poate formula în legătură cu originile culturii umane. Încă de pe acum apare mitologia unui tată preistoric, atotputernic și redutabil, asemănător taților cuceritori din povestirile femeilor isterice, — tatăl primordial al umanității.

> „Accesele de amețeală, hohotele de plîns, totul este pus pe seama *unei alte persoane*, dar mai ales pe seama acestui alt personaj preistoric, de neuitat, pe care nimeni nu reușește mai tîrziu să-l egaleze" (Freud către Fliess, 6.12.1896).

— În sfîrșit, într-un mod și mai radical, deoarece — probabil — tocmai asta va rămîne din Freud, constituind nucleul unei

posibile interferenţe cu teoria marxistă, se ridică problema unei separări de realitatea materială: cu alte cuvinte realul istoric, acela care a determinat producerea de către inconştient a unor manifestări vizibile, rămîne definitiv inaccesibil, covîrşit de formaţiile imaginare care, din acel moment, fac ca subiectul să nu mai recunoască propriile sale determinări.

„Fantasmele se formează printr-un proces de fuziune şi de deformaţie analog cu descompunerea unui corp chimic combinat cu un altul... acest proces face cu neputinţă descoperirea conexiunii originale" (Freud către Fliess, 25.5.1897).

Aşadar, biografia unui individ se găseşte fără încetare în decalaj faţă de cauzele care, dintotdeauna, au determinat-o, precum ideologicul se află în decalaj faţă de realul material şi de infrastructura economică, al căror rezultat mijlocit este. Dar încă de la început trebuie să specificăm unde se situează diferenţa ireductibilă dintre ideologic şi imaginar: în absenţa totală de dialectică din gîndirea freudiană. Deoarece formaţiile denaturate ale inconştientului nu reacţionează la rîndul lor asupra realului, iar acesta, pentru totdeauna pierdut, rămîne veşnic neschimbător, intervenţia freudiană se va limita *din* acest moment la o amenajare necesar reformistă a unei situaţii dinainte rezolvate.

În 1900 apare *Die Traumdeutung* *. Freud descoperă importanţa visului atunci cînd, abandonînd practicile înrudite cu hipnotismul (aşezarea mîinii pe frunte, sugestia), se hotărăşte să dea frîu liber discursului pacienţilor. Discursul acesta se prezintă într-o aparentă incoerenţă, căreia Freud îi dă o interpretare şi în care el descoperă o coerenţă nouă, determinată de acele legi de fier ale inconştientului, presupuse de dînsul. Este metoda numită a „asociaţiilor libere", expresie înşelătoare care ar tinde să ne facă să credem că există o libertate a libidoului sau a inconştientului, pe cînd, dimpotrivă, cea mai mare constrîngere aici se exercită. Dar spre deosebire de discursul impus membrilor săi de către grupul social, exerciţiul asociaţiei mentale este liber. Aici roiesc imaginile, fantasmele, în special visele, fenomene a căror frecvenţă îl uimeşte pe Freud care, din acest moment, se interesează de ele. El însuşi se apucă să observe, cu prilejul autoanalizei, semnificaţia

* Ediţia princeps: S. Freud, *Die Traumdeutung*, Deuticke, Leipzig, Wien, 1900, 375 p.; în *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 1—543, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, Wien, Zürich, 1925 (Nota trad.).

ascunsă a viselor. Avem un exemplu șocant, cu referire la moartea tatălui lui Freud, într-un vis în care acesta se află într-o prăvălie, unde citește următoarea inscripție :

„Sînteți rugat să închideți ochii".

A închide ochii : a-i închide pe ai morților, pe de o parte, iar pe de altă parte — a fi îngăduitor față de ceva. Visînd în noaptea următoare înmormîntării tatălui său, Freud a interpretat visul ca pe o înclinație spre sentimentul de culpabilitate : vinovăția de a mai fi în viață, de a fi dorit în copilărie — ca toți copiii — moartea tatălui.

Întreaga muncă a lui Freud, în prima sa carte importantă, constă în descrierea precisă și riguroasă a legilor visului. Atenția și-o îndreaptă deopotrivă asupra *inconștientului* și asupra *limbajului*, nici unul neputînd fi luat în considerare în mod izolat.

Odată cu apariția *științei viselor* * devine evident faptul că limbajul comportă alte determinări decît acelea pe care conștiința crede că i le impune. Inconștientul se legitimează prin intermediul formelor limbajului, așa încît mai tîrziu s-a putut afirma că „limbajul este condiția inconștientului" (Lacan).

Pentru a demonstra existența legilor visului, Freud analizează o sumedenie de exemple și degajează procesele acestora. Elaborează apoi o teorie completă a funcționării inconștientului, teorie care utilizează modele metaforice pe care el le denumește *„aparat psihic"*.

— „După interpretarea sa integrală, orice vis ni se descoperă a fi realizarea unei dorințe" (p. 112). Observație valabilă și pentru fantasm ca punere în scenă a acestei realizări, ca și pentru simptom în general, care este indicele ficțiunii care semnalizează dorința. Visul, însă, prezintă trăsături specifice. Freud face mai întîi distincția între modul în care se înfățișează visul și structura pe care o tălmăcește această înfățișare : în primul caz avem de-a face cu *conținutul aparent*, în al doilea caz cu *conținutul latent*. Între unul și altul se elaborează un întreg travaliu, travaliul visului, care se desfășoară printr-o serie de mecanisme : pe de o parte condensarea și deplasarea, pe de altă parte figurabilitatea și elaborația secundară. *Condensarea* reprezintă o activitate de suprapunere și

---

* Referire la *Die Traumdeutung* (Interpretarea viselor), carte tradusă în limba franceză cu titlul *La science des rêves*. Citatele care urmează sînt extrase din această lucrare (Nota trad.).

aglutinare de elemente inițial izolate în planul real, un proces de *compoziție*. *Deplasarea* mută accentul pe cutare amănunt insignifiant, pe cînd analiza va dezvălui nodul important și semnificativ al visului, fiind un proces de *înlănțuire într-o succesiune*. Și unul și celălalt sînt procedee de camuflare a conținutului latent, deformări dirijate. *Figurabilitatea și elaborația secundară* țin mai curînd de rezultat : visul se prezintă ca un scenariu, posibil de povestit, ale cărui evenimente, chiar dacă sînt incoerente față de realitatea trăită, se articulează între ele. Apar figuri, au loc întîmplări. Spre a face bine înțeleasă specificitatea acestui mecanism complex, Freud folosește comparația cu un *rebus* : visul este un rebus, referindu-se pe de o parte la *lucrurile* care apar în vis (*rebus* este cuvîntul latin *res*, lucru, la modul instrumental, traducîndu-se ad litteram „prin lucruri") și invocînd pe de altă parte modelul acelor enigme care se prezintă sub formă de mici tablouri disparate, unde fiecare element sugerează un cuvînt și al cărui sens global reiese din îmbinarea cuvintelor ghicite unul cîte unul.

> „Conținutul visului ne apare ca o transcriere a ideilor visului într-un alt mod de expresie, din care nu vom putea cunoaște semnele și regulile decît dacă vom compara traducerea cu originalul. Ideile visului le înțelegem imediat ce ele apar. Conținutul visului ne este dat sub formă de ieroglife, ale cărui semne trebuie succesiv traduse în limba ideilor visului. Ne vom înșela, firește, dacă vom voi să citim aceste semne ca pe niște imagini și nu potrivit semnificației lor convenționale... Nu voi descifra cu exactitate rebusul decît dacă voi renunța să consider în acest fel întregul și părțile, și mă voi strădui să înlocuiesc fiecare imagine printr-o silabă sau un cuvînt care, dintr-un motiv oarecare, poate fi reprezentat de această imagine. Combinate astfel, cuvintele nu vor mai fi lipsite de sens, ci vor putea alcătui o expresie plină de un înțeles profund. Visul este un rebus, în vreme ce predecesorii noștri au săvîrșit greșeala de a fi vrut să-l interpreteze ca pe un desen, fapt pentru care le-a apărut drept absurd și fără valoare" (p. 242).

Transcriere, traducere, ieroglife — visul se înfățișează ca o *criptogramă*, formulă scrisă cu caractere secrete, în limbaj codificat : scriind *Interpretarea viselor*, Freud a descoperit un limbaj și pînă atunci vizibil, însă indescifrabil, pe care el îl face transparent.

— Vom exemplifica cu trei analize de vise. Din cel dintîi Freud a făcut un model : din punct de vedere istoric este prima analiză (1895), prezentînd un dublu interes, biografic și teoretic.

Cel de-al doilea este tot un vis al lui Freud, textul său scurt făcînd să apară cu atît mai bine complexitatea metodei. Cel de-al treilea este visul unei femei isterice, vis cu dublă semnificație, în care dorința se camuflează extraordinar de bine.

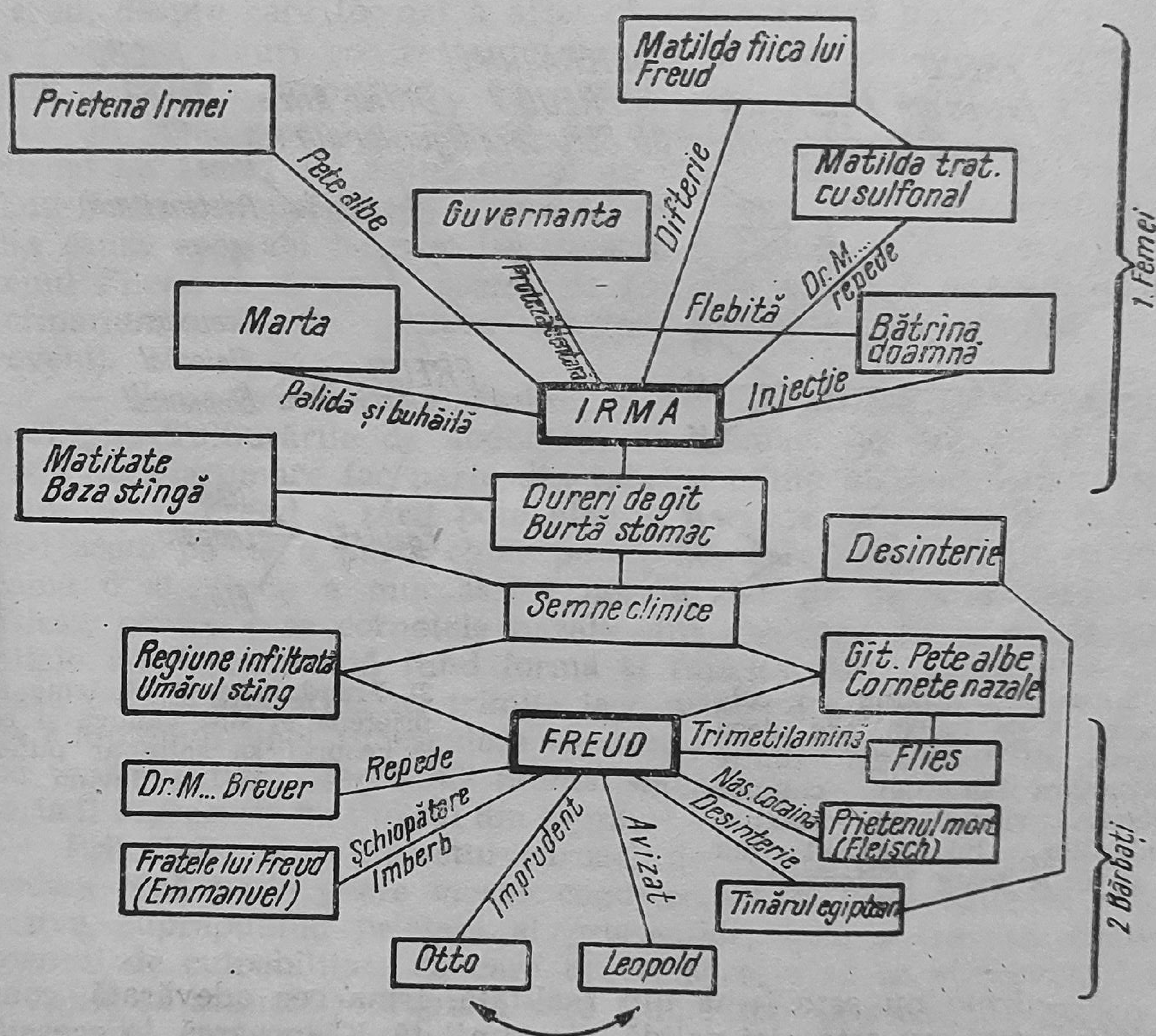
Exemplul nr. 1 : **Injecția făcută Irmei**

„Un hol spațios ; mulțime de invitați, sîntem gazde. Printre invitați, Irma, pe care numaidecît o iau mai la o parte, spre a-i reproșa, ca replică la o scrisoare a ei, că nu a acceptat încă «soluția» mea. Îi spun : «Dacă încă mai ai dureri, vina este a ta». Ea răspunde : «De-ai ști cît de rău mă dor gîtul, stomacul și abdomenul, mă sugrumă nu alta !» Mi se face frică și o privesc. Este umflată și palidă. Mă întreb : nu cumva am pierdut din vedere vreun simptom organic ? O trag lîngă fereastră și îi examinez gîtlejul. Manifestă o anumită împotrivire, întocmai ca femeile care poartă proteză dentară. Îmi spun : ea nu are, totuși, nevoie de așa ceva. Apoi ea deschide gura mare și zăresc în dreapta o întinsă pată albă, iar de cealaltă parte observ extraordinare formațiuni întortocheate care au înfățișare de cornete nazale, iar pe ele întinse escare albicioase. Chem imediat pe doctorul M. care, la rîndul său, examinează bolnava și confirmă... Doctorul M. nu arată ca de obicei, e livid, șchioapătă, nu are barbă... E aici și prietenul meu Otto, lîngă dînsa, iar amicul Leopold o percutează pe deasupra corsetului. Zice : «Are o matitate la baza pulmonului stîng», și arată o regiune de infiltrație la nivelul umărului stîng (fapt pe care îl constat și eu, în ciuda veșmintelor). M... spune : «Nu încape nici o îndoială, e o infecție, dar nu-i nici o nenorocire, va interveni și o dizenterie și otrava se va elimina». De asemenea, noi știm precis de unde provine infecția. Într-o zi, cînd se simțise rău, prietenul meu Otto îi făcuse o injecție cu un preparat de propil, propilen... acid propionic *trimetilamină* (a cărui formulă o văd înaintea ochilor, imprimată cu caractere groase). Injecțiile astea nu sînt ușor de făcut... Probabil că nici seringa nu fusese curată“ (p. 100).

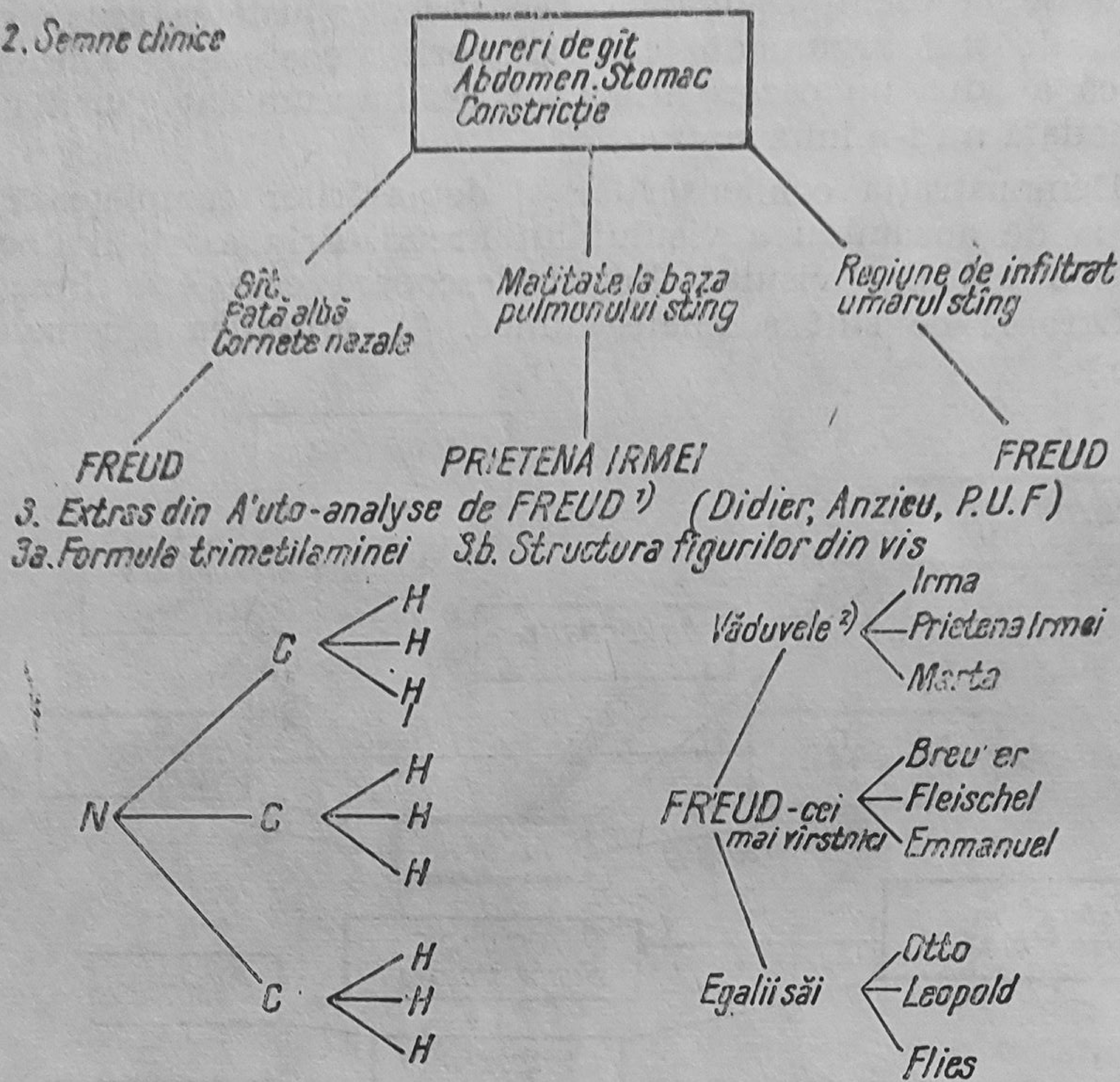
Nu vom relua analiza completă a visului, caz în care Freud procedează pas cu pas. Vom arăta numai care sînt axele majore ale interpretării sale. Scopul analizei lui Freud este descoperirea propriei sale dorințe. Or, ceea ce ne dă de înțeles acest vis, este faptul că nu Freud este răspunzător de boala Irmei. Vinovatul este prietenul său Otto. Mai mult, Irma n-a vrut să accepte „soluția“ lui Freud, care se referă la tratamentul psihanalitic, neresponsabil de eșec, întrucît aici în cauză este o afecțiune organică. Freud compară această „pledoarie“ cu argumentația omului care tăgăduia a

fi furat de la vecinul său un cazan stricat : justețea acuzației este probată de trei argumente contradictorii, deoarece el afirmă succesiv că a adus un cazan intact, că l-a împrumutat găurit gata și că niciodată nu l-a împrumutat.

Demonstrația condensărilor și deplasărilor completează semnificația de ansamblu a visului lui Freud. Prin asociații libere pe marginea textului visului, Freud descoperă cine este *Irma*, cine este *Otto* și ce sînt semnele clinice. (A se vedea schemele alăturate.)



— „PERSOANELE"
din visul Injecția făcută Irmei



1) Anzieu, urmînd o cale deschisă de Lacan, are ideea verificării corelației dintre structura familiei chimice (finalul visului) și structura relațiilor lui Freud cu aproape toate personajele.

2) Freud notează că Irma și prietena ei sînt văduve și că și propria sa soție ar putea prea bine să devină.

— *Irma* nu este Irma din realitate. Irma cea adevărată, constată Freud, nu este nici palidă, nici umflată. El încearcă, în această împrejurare, să afle cine se ascunde sub figura Irmei din vis (*deplasare* de persoane, *condensare* de trăsături ale mai multor persoane într-una singură). Ținînd seama, în primul rînd, de *proteza dentară*, ar putea fi vorba de o guvernantă examinată de Freud, dar și de o prietenă a Irmei, pe care Freud a revăzut-o „lîngă fereastră" : dorise adesea s-o consulte pe această încîntătoare prietenă. Ar putea fi și soția lui Freud, *palidă și umflată*, suferindă de

tulburări de abdomen, sau fiica cea mare a lui Freud, Matilda, dacă ne gîndim la petele albe, care îi reamintesc de difteria acesteia, sau o prietenă a Matildei, cu același nume, și care, îngrijită de Freud cu un medicament agresiv, murise. În sfîrșit, o bătrînă doamnă căreia Freud îi făcuse injecții și care, îngrijită și de alții, la țară, suferă de infecții care, crede Freud, se datoresc unei asepsii deficitare.

— Doctorul M. inaugurează secvența bărbaților. Doctorul M. este bătrînul medic pe care Freud în zadar l-a chemat la căpătîiul tinerei prietene a fiicei sale ; este, apoi, fratele imberb al lui Freud, despre care tocmai a aflat că șchiopătează puțin ; sînt Otto și Leopold, figuri contrastante de medici, făcîndu-și concurență : unul faimos și imprudent, ca Freud, celălalt prudent și potolit ; este un tînăr isteric, suferind de dizenterie și care i-a scris de curînd lui Freud din Egipt, dar și un medic neglijent în diagnostice („nu-i nici o nenorocire"), cunoscut de Freud ; este prietenul mort din cauza cocainei pe care i-a prescris-o Freud, în fine, este prietenul Fliess, dacă ținem seama de formula chimică, precum și de formațiunile nazale (asupra acestor elemente ale visului vom reveni).

— *Semnele clinice* alcătuiesc și ele un arbore cu ramificații multiple. Tulburările de abdomen, de stomac, de gît, cît și senzația de sugrumare fac parte din tabloul clinic atribuit Irmei. Dar gîtul, unde Freud a zărit pete albe și cornete acoperite de escare ni-l arată pe de o parte chiar pe Freud, care și-a îngrijit cu cocaină o afecțiune a mucoaselor nazale, iar pe de altă parte pe Fliess, pentru care cornetele nazale sînt analoage cu organele genitale ale femeii, dată fiind forma și funcția lor ; matitatea de la baza pulmonului stîng ne trimite la o prietenă a Irmei, fiind vorba de simptomul unei tuberculoze ascunse ; regiunea de infiltrație de pe umărul stîng reprezintă reumatismul lui Freud însuși ; dizenteria îl reprezintă pe tînărul din Egipt.

Prin intermediul acestui carusel de figuri care se înlănțuie, vedem pînă unde poate merge condensarea în intricațiile ei succesive, suprapunînd prieteni ai prietenilor, spre a travesti sentimentul de culpabilitate de care Freud dorește să se elibereze, dar și ispita sa sexuală îndreptată spre frumoasele prietene ale pacientelor sale, ale soției, ale fiicei. Tocmai această dorință trece de la o femeie la alta, dar și de la un bărbat la altul, într-o textură socială de conjugalitate transgresată și de rivalități profesionale.

O atenție deosebită trebuie să acordăm trimetilaminei, despre care știm că se leagă de prietenul Fliess. Termenul survine numai după *propilen, amilenă* și *acid propionic*. Freud descompune :

Propilen : propilee, la Atena și la München, unde Freud a vizitat mai înainte un prieten foarte bolnav.

Amilenă : Otto oferise lui Freud o sticlă de lichior de ananas, care mirosea puternic a „rikiki", miros amilic pronunțat ; soția lui Freud se gîndește să-l dea servitorilor, dar Freud o face să se răsgîndească (omenește, zice el).

Trimetilamină : întîlnirea „grupului Wilhelm" (Fliess) și a „grupului Otto" : „A avut loc crearea unui soi de termen mijlociu, care permite o determinare multiplă" (p. 256). Expresia „determinare multiplă" introduce unul din conceptele fundamentale ale gîndirii freudiene : supradeterminarea, cauzalitate complexă constituită din rețele multiple de cauze diferite.

Exemplul nr. 2 : Visul monografiei botanice

„Am scris monografia unei anumite plante. Cartea o am în față și tocmai întorc o pagină unde este inserat un tablou în culori. Fiecare exemplar conține o specie a plantei uscate, ca un ierbar".

Ca să interpreteze textul acestui vis, Freud împinge mai departe tehnica asociației libere. Iată lanțurile asociative, regrupate după temele principale :

— *O anumită plantă :* specia ciclamen — (monografie care atrăsese luarea aminte a lui Freud), ciclamenul este floarea preferată a Martei Freud. Ca bărbat stoic, Freud uită să-i aducă flori soției.

— *Monografie :* Freud a scris monografia cocainei, Koller a tras foloase de pe urma descoperirii sale — dacă Freud ar fi bolnav de glaucom, s-ar duce la Berlin pentru operație, ar fi anesteziat cu cocaină și ar tăinui partea sa în această descoperire — tatăl lui Freud a fost operat de un glaucom de către Koller și Königstein.

— *Königstein :* nu apare în vis, dar e implicat de cocaină prin asociație liberă — o conversație cu dînsul, pe cînd trece profesorul Gärtner, acompaniat de soția sa, Freud găsindu-i înfloritori.

— *Plantă uscată, ierbar :* ierbar încredințat elevilor din clasa sa, pe cînd era licean ; ierbar devorat de viermii bibliovori (Bücherwurm) *. Freud avea de îngrijit un crucifer, dar el preferă compozeele ; floarea sa preferată este anghinarea, pe care Marta i-o aduce adesea de la piață.

---

* „Vers de livres" în franceză. În limba germană „Bücherwurm" înseamnă „șoarece de bibliotecă" (Nota trad.).

— *Cartea o am în față* : frază dintr-o scrisoare a unui prieten care are în fața ochilor *Interpretarea viselor*, terminată, și o răsfoiește.

— *Inserat un tablou în culori* : ca desenele medicale ; ca ilustrațiile dintr-o carte despre perși, pe care Freud și sora sa le sfîșie cu patimă, foaie cu foaie ; mai tîrziu, Freud devine bibliofil : șoarece de bibliotecă, ceea ce în germană se traduce prin „vierme de carte" (Bücherwurm).

Odată ce aceste asociații au fost făcute, putem regrupa în felul următor termenii textului :

FLORI. *A oferi flori soției* : ciclamen — prietena Martei — Gärtner (ceea ce în germană înseamnă „grădinar"), a cărui soție se numește *Flora*, floare ; amîndoi sînt „înfloritori" — anghinare *.

CARTE. Ierbar — viermi de carte — interpretarea viselor — foaie smulsă dintr-o carte — șoarece de bibliotecă (viermi de carte), *a răsfoi o carte*.

COCAINA/TATA. *Monografia cocainei* — glaucomul și mîndria lui Freud cu privire la cocaină — tatăl lui Freud, Koller, Königstein.

Cele trei cuvinte dominante relevate de analiză sînt legate între ele și furnizează semnificația visului : floarea duce la carte prin floarea preferată, anghinarea, care, ca o carte, poate fi răsfoită, smulgîndu-i-se petalele. Dar cartea însăși ne duce cu gîndul la tatăl lui Freud, prin intermediul cocainei ; pasiunea bibliofilă a lui Freud și, dincolo de aceasta, pasiunea sa științifică și dorința sa de a cunoaște provin de la tatăl său : cel dintîi dar remarcabil făcut lui Freud de către tatăl său a fost biblia, o carte, cartea cărților. Importanța acestui vis — în afara acestor informații strict biografice despre omul Freud, visătorul, și pasiunea sa pentru cărți — este că face sensibilă pregnanța cuvintelor, într-un asemenea grad încît nu putem urmări înlănțuirea visului dacă nu recurgem la expresiile originale din limba germană : în două rînduri, în cazul cuvîntului *Bücherwurm* și al numelui profesorului *Gärtner*, trebuie să recurgem la textul german spre a înțelege jocul de cuvinte care semnifică dorința. Tocmai pentru a sublinia însemnătatea acestui fapt, Jacques Lacan spune că inconștientul trebuie luat *à la lettre* : în acest vis, sensul i-ar putea scăpa analistului aproape numai din cauza traducerii. Chiar și o literă izolată contează uneori. Iată un exemplu, luat din analiza unui vis

---

* Plantă erbacee spinoasă, cu o inflorescență remarcabilă, *Cynara scolymus* (Nota trad.).

al pacientului descris de literatura psihanalitică sub numele de „omul cu lupii" : acesta zărește, printr-o fereastră deschisă, lupi albi cocoțați pe crăcile unui nuc ; lupii au urechile ciulite, ca la pîndă. Relatarea visului este însoțită de un desen în care urechile lupilor au forma a doi V răsturnați :

● Analiza efectuată de Freud arată că acești doi V trebuie asociați în W, literă care joacă un rol considerabil în analiza bolnavului. În acest fel, litera din inconștient nu este o metaforă, ci desemnează înlănțuirea riguroasă a unor elemente localizate, pe care, mai tîrziu, inspirat de lectura lui Ferdinand de Saussure, Lacan le va denumi *semnificant*, structură materializată a limbajului. Este ceea ce Freud ne spune cu referire la ieroglife, la criptograme, la literele diversificate ale limbilor. Consecința, care ridică uriașe dificultăți practice în problema formării psihanaliștilor, este că, așa cum tot Jacques Lacan afirmă, psihanalistul trebuie să fie un „literat" : spre a înțelege jocul de cuvinte ale dialectelor inconștientului, este necesară cunoașterea aprofundată și atentă a culturii, a sa și a pacientului. Freud, dealtfel, întîmpină uneori greutăți în urmărirea referințelor culturale ale anumitor bolnavi de origine slavă. Dincolo de aceste probleme practice, unde se consumă o parte din strategia analitică, se pune problema teoretică a raportului dintre *cultură* și *limbaj*.

Exemplul nr. 3 : **Visul spiritualei femei isterice a măcelarului**

„Vreau să dau o cină, însă toate proviziile mele se reduc la puțin somon afumat. Aș porni după cumpărături, dar îmi amintesc că e duminică și că toate prăvăliile sînt închise. Vreau să telefonez unor furnizori, dar telefonul este stricat. Sînt nevoită să renunț la intenția de a da cina" (p. 133).

De data aceasta nu este visul lui Freud, ci al unei paciente isterice, care i l-a prezentat ca pe o sfidare la adresa teoriei sale. Iată, dealtfel, preambulul : „Spuneți că visul este întotdeauna realizarea unei dorințe. Vă voi povesti un vis care este exact contrariul realizării dorinței. Cum se împacă aceasta cu teoria dv. ?"

Asociația provocată de Freud o face pe bolnavă să spună că ea poftește să aibă dimineața, la micul dejun, un sandviș cu caviar, dar că i-a cerut soțului să nu-i satisfacă dorința. Soțul, măcelar, e un bărbat temperamental, mare mîncăcios. O altă secvență evocă pe o prietenă a soției măcelarului, o ființă slăbuță, despre care soțul are numai cuvinte de laudă. Or, tocmai această prie-

tenă se invitase la cină, iar felul de mîncare preferat de dînsa era somonul afumat. Iată, deci, la un prim nivel, unde se ascunde dorința : dorința de a nu da o cină care s-o îngrașe pe prietena care, apoi, l-ar putea foarte bine seduce pe soț. Interpretarea merge însă și mai departe, pentru că *somonul afumat* al prietenei și *caviarul* femeii măcelarului sînt interșanjabile, așa că visînd despre o dorință care nu se poate realiza, femeia măcelarului ia locul prietenei sale, dorind ca ea să nu se îngrașe și punînd piedici îndeplinirii propriei dorințe, făcînd-o pe prietenă să dispară de pe scena visului. În sfîrșit, la un al treilea nivel — pe care Freud îl menționează numai, dar pe care Jacques Lacan, reluînd analiza visului, îl dezvoltă pe larg —, realizarea dorinței privește mai ales insatisfacția însăși : dorința sa este aceea de a nu-și realiza dorința, este dorința nesatisfacerii dorinței. Freud nu ascunde faptul că măcelarul își copleșește soția din punct de vedere sexual :

„Dar iată — comentează Lacan —, ea nu vrea să fie satisfăcută în sensul singurelor sale trebuințe adevărate. Ea năzuiește la altele gratuite, și spre a fi sigură că sînt astfel, nu și le satisface. De aceea, la întrebarea : ce dorește spirituala nevastă a măcelarului ?, se poate răspunde : caviar. Dar acest răspuns este lipsit de speranță, deoarece tot ea este aceea care nu vrea caviar" *(La direction de la cure,* Écrits, p. 625).

Astfel este limpede că interpretările textelor de vise, ca și acelea care se referă la actele ratate ale vieții cotidiene, nu pot fi simple și univoce. Tocmai în aceasta constă, între altele, diferența între practica teoretică a psihanalizei orientate spre o practică științifică a limbajului, și vulgarizarea simplistă care se răspîndește, de exemplu, sub forma a ceea ce adesea se numește *analiza primitivă* („analyse sauvage") : într-o manieră satirică, fixîndu-se la unul din sensurile posibile, neținînd seama de polivalența cuvintelor, nesocotind transferul ca relație privilegiată între interpret și subiectul visului, transfer care este sensibil la evoluția limbajului prin intermediul căruia are loc psihanaliza. Încă nu înseamnă că te situezi pe terenul psihanalizei dacă vezi un simbol falic într-o umbrelă sau dacă identifici în orice act ratat o sexualitate vrednică de plîns. În afara faptului că nu acesta este esențialul din punct de vedere freudian, psihanaliza ține mai degrabă de diferențele individuale, de discursurile-unicat, de limbajele analizate cuvînt cu cuvînt, de logica subiectivității.

Adevăratele descoperiri ale psihanalizei au început cu isteria și visul. Acestea sînt manifestări stranii, misterioase, desemnate de

Freud drept *asociale*: isteria, care culminează cu marea criză „charcotiană", incomodează și perturbă corpul social; visul, solitar, provoacă un deranjament minimal, însă efectiv, pe care un individ nu-l poate risca în fiecare zi. Cele două lucrări ale lui Freud care au urmat apariției *Interpretării viselor* sînt, în 1904, *Psihopatologia vieții cotidiene* și, în 1905, *Cuvîntul de duh și raporturile sale cu inconștientul* *. Este aversul unei medalii față de care isteria și visul constituie reversul. Cele mai mărunte acte ale vieții de toate zilele, pe care Freud le analizează cu mult haz, cum face și cu istoriile nostime care alcătuiesc materia cărții *Cuvîntul de duh...*, sînt — spre deosebire de ciudățenia visului sau a simptomului isteric — completamente sociale, integrate într-o realitate familiară care, deși uneori insolită, nu poate provoca niciodată perturbații grave. Cu toate acestea, mecanismele sînt aceleași: și într-un caz și în celălalt faptele se petrec, cum spune Freud, pe *scena cealaltă*, a inconștientului. Lucrurile se petrec ca și cum scena principală, aceea unde limbajul se exprimă pe șleau, fără ocol, într-o comunicare reglată de coduri multiple (codul politeții, al banului, al originilor sociale, al educației, al funcțiilor profesionale etc.), ar fi dublată în permanență de o altă scenă, unde *același limbaj* efectuează întreruperi, șocuri, provoacă efecte de surpriză față de ceea ce se desfășoară pe scena socială. Este funcția *cuvîntului de duh* prin excelență; contrar visului, care nu are de comunicat nimic și nimănui, cel puțin în ceea ce privește destinația sa inițială, cuvîntul de duh are esențialmente o funcție de comunicare socială. A stîrni rîsul, a rîde, reprezintă activități culturale în care indivizii recunosc că vorbesc același limbaj, însuși acela care îi dublează de pretutindeni.

„Umorul este cea mai socială dintre activitățile psihice care vizează beneficiul plăcerii... Visul servește mai ales ca paratrăsnet al neplăcerii, pe cînd gluma ne face plăcere, și tocmai în jurul acestor două centre gravitează întreaga noastră activitate psihică" *(Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten)*.

Așa stau lucrurile cu nostimadele pe care le reproducem mai jos, situate pe registre diferite. Beneficiul plăcerii este la fel de evident ca și funcția socială. Iat-o pe prima:

„Cum îți mai merge? îl întreabă pe paralitic orbul. — Cum vezi! îi răspunse cel dintîi orbului" *(Vorbă de duh a lui Lichtenberg)*.

---

* Edițiile originale: S. Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, Karger, Berlin, 1904; *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, Franz Deuticke, Leipzig, Wien, 1905 (Nota trad.).

Ceea ce frapează în această butadă, al cărei sarcasm place vădit lui Freud, este reluarea în sensul ei literal a unei expresii banale. Cînd este utilizat în acest sens, cuvîntul dobîndește semnificații diferite de acelea pe care i le atribuie convenția lingvistică de toate zilele. Freud numește această particularitate a cuvîntului de duh „restaurare a sensului deplin... al expresiilor tocite". Cercetările asupra fenomenului literar au confirmat de mult observațiile lui Freud : ca și creația literară, poetică, manipularea psihanalitică a materialelor izvorîte din inconștient reprezintă o „regenerare a semnificantului" (Lacan), pe baza celui mai convențional limbaj.

Cea de-a doua anecdotă umoristică ne îndreaptă spre un alt domeniu. Freud povestește o mulțime de istorioare evreiești cu pețitori de profesie, logodnici pretențioși și tapeuri paraziți. Iată, de exemplu, una dintre ele :

> „Un tapeur cere baronului (personaje stereotipe) banii necesari unei cure balneare la Ostanda, deoarece, spre a se tămădui, medicul i-ar fi recomandat marea. Baronul îi atrage luarea aminte că Ostanda este o stațiune de lux și că o alta, mai puțin costisitoare, ar putea sluji tot atît de bine scopului. Tapeurul, însă, respinge sugestia în următorii termeni : «Domnule baron, nimic nu mi se pare prea scump cînd este în joc sănătatea mea»" *(Cuvîntul de duh)*.

Bineînțeles că rîsul privește aici insolența tapeurului, însă dincolo de aceasta el îndeplinește o foarte precisă funcție de critică socială. Potrivit legii mozaice, bogatul nu are dreptul să refuze pomana care i se cere. Deci tapeurul are dreptate. Dacă anecdota ne face să rîdem, o facem atît pe seama religiei, cît și în detrimentul ei. Tapeurul este în consens cu legea, pe cînd cel care rîde nu este — presupunînd că aparține, cum era cazul lui Freud, unui trecut religios suficient de operant. Deci dubla funcțiune a umorului, a comicului, inseparabil de tragicul care adesea se desfășoară în vis și fantasm, este regenerarea limbajului și, prin aceasta, exercitarea asupra culturii dominante a unei subminări implicite, dar eficace. Această abordare critică prin limbaj nu poate avea loc în sfera vieții cotidiene, iar dacă ea se petrece fără o avertizare, fără o punere în gardă, vorbim de nebunie, de delir, și o sancționăm. Cura psihanalitică pe care, din 1902, Freud o va face publică, purcede dintr-o casare cuviincioasă a convenției sociale, prevăzută de un maximum de garanții și de precauții. Cu asemenea preț, care trece și prin prețul monezii curente, cura psihanalitică intervine

într-o manieră terapeutică în tulburările nervoase și veghează la buna funcționare a unui limbaj pe care trebuie să-l găsim, sau să-l regăsim, spre a putea trăi nestînjeniți.

Cura psihanalitică

Cam în aceeași epocă, adică în jurul anului 1905, Freud redactează analiza uneia dintre primele cure psihanalitice, în desfășurarea ei completă : cazul Dora, în *Fragment dintr-o analiză a isteriei* *, relatează procedeele unui Freud care a abandonat cu totul practicile magice ale hipnozei și care folosește cu perseverență numai limbajul. Uimitorul principiu al curei psihanalitice trebuie examinat îndeaproape : eficacitatea sa, surprinzătoare prin dispariția simptomelor pe care ajunge să le vindece, este de netăgăduit în adaptările succesive pe care le obține, scoțînd în relief eficiența specifică intervențiilor limbajului, pe care anumite culturi anistorice o cunosc dintotdeauna.

Regula acestei eficacități constă din obligația de a face *tabula rasa* cu privire la convențiile lingvistice impuse de codul social : obligația de a spune totul, de a nu tăinui nimic, de a da frîu liber vorbirii.

> „Pacientul dădea întotdeauna la iveală o puzderie de idei pe care le ținea departe de comunicare și chiar departe de conștiință, din cauza anumitor reproșuri pe care și le făcea lui însuși. Era și de așteptat ca toate ideile care îi vin pacientului în legătură cu un anumit subiect, să fie în mod necesar într-o relație internă cu acesta. De aici tehnica educării pacientului în sensul renunțării la orice atitudine critică și utilizarea materialului de idei scos în acest fel la suprafață, spre a descoperi raporturile căutate" *(Psychoanalyse und Libidotheorie)*.

Cunoscută sub numele de *regula fundamentală*, această regulă devine suportul lanțurilor de asociații care se declanșează, defilează, dar se și blochează uneori. Instituind regula fundamentală, Freud n-a socotit că va elibera, doar cu ajutorul unei stimulări afective, un limbaj lăcătuit. El știa însă că această constrîngere inițială permitea accesul la o structură puțin sesizabilă în limbajul

---

* S. Freud, *Bruchstück einer Hysterie-Analyse*, în Gesammelte Schriften, VIII, pp. 3—126, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, Wien, Zürich, 1924 ; în *Cinq Psychanalyses*, Denoël & Steele, 1935, pp. 7—109 (Nota trad.).

de fiecare zi, proprie pacientului analizat și specifică limbajului său, pulsiunilor* sale și raportului dintre pulsiuni și limbaj în comportamentele sale socio-culturale. Această structură (configurație) de limbaj nu apare numai în asociații, ci și în cazul în care acestea întîmpină dificultăți : timpii de blocaj, tăcerile care marchează *rezistențele*, unde Freud știe că are datoria să caute „nodul", spre a-l dezlega. Dacă, de exemplu, un pacient nu este în stare să ducă pînă la capăt relatarea unui fantasm deosebit de înspăimîntător, care se referă la un supliciu de o mare cruzime, Freud face el însuși completarea, înțelegînd că se află pe pista factorului determinant.

Eficacitatea regulii fundamentale ține de faptul că pentru ea reușita e asigurată chiar din clipa în care este enunțată : fie că vorbește, fie că tace, fie că vrea să umple tăcerea printr-un lung și neîntrerupt monolog, fie că nu poate scoate nici un sunet, pacientul este mereu prada simptomului. Căci — fapt care reprezintă un corelat al regulii — analistul se mărginește la o prezență tăcută. Nu pentru că tăcerea ar fi regula sa, cum prea adesea auzim spunîndu-se în zeflemea, ci pentru că el nu ia parte la un dialog, pentru că nu este partener într-o conversație, ci pur și simplu suportul pe care se sprijină limbajul celui analizat. El nu este obligat, cum ne spune Lacan, care a impus expresia, să răspundă la *cerere* : în discursul pe care îl ține în timpul curei, pacientul caută fără încetare un răspuns, uneori încearcă să-l provoace și, în general, cere ceva psihanalistului : mereu același lucru, anume ceea ce numim afecțiune. Tocmai această relație cu totul specifică și care nu se poate compara cu nici o alta, este denumită de către Freud *transfer* : deplasarea asupra persoanei analistului a trebuințelor afective ale pacientului.

Ca să înțelegem mai bine originalitatea acestui mod de intervenție, trebuie să facem distincție între *trebuință, cerere* și *dorință.* Trebuința ține de organism : foamea, setea, somnul. Dorința ține de o carență fundamentală în orice relație a individului uman aculturat și deci aflat în situația de pradă a limbajului, a mediului și, în general, a semenului („l'autre"). Cererea este expresia temporară a dorinței, forma pe care o ia aceasta pentru a se

* Fără a fi sinonime ale instinctelor, pulsiunile sînt definite de Freud ca stări de excitație generate de structura ereditară a sistemului nervos și care „incită la activități complicate" (*Métapsychologie*, Gallimard, 1969, p. 16). Termenul originar utilizat de Freud este „der Trieb" (= impuls, imbold). Nota trad.

manifesta. Dar cererea — și tocmai pe aceasta mizează întreaga complexitate a medicinei — împrumută adesea forma trebuinței pentru a semnifica dorința. A-ți fi somn, de exemplu : este o trebuință „naturală", dar poate fi și expresia unei dorințe : nevoia de a dormi sau dorința de a visa ? Copilul care suferă de anorexie și nu mănîncă, încît își pune în primejdie sănătatea, pare să-și fi anulat trebuința de a mînca. Astăzi însă știm că aceasta este expresia dorinței de a fi iubit mai mult de o mamă prea puțin iubitoare. Mamele copiilor lipsiți de poftă de mîncare sînt adesea înclinate să-i „îndoape", ca și cum hrănirea ar fi singurul semn prin care își pot exprima o dragoste nu de puține ori ambivalentă. Cererea pacientului supus analizei este implicată în această rețea de ambiguități. Dacă analistul răspunde, el blochează astfel exprimarea dorinței, căreia îi dă satisfacție. În acest fel *frustrarea* este consecința regulii fundamentale, ea eliberează de constrîngerea codului social, dar ne sustrage normei relațiilor afective, pe care acesta o permite în ciuda constrîngerii. În împrejurările analizei poți vorbi liber, însă nu poți obține alte răspunsuri decît interpretarea propriei dorințe. Iată cum descrie Jacques Lacan acest proces :

„Analistul este omul căruia îi vorbești, și căruia îi vorbești liber. Asta e menirea lui. Ce înseamnă aceasta ?... La ceea ce eu aud (eu = analistul), desigur că nu am nimic de spus dacă nu înțeleg nimic, sau dacă înțelegînd ceva aș fi sigur că mă înșel. Asta nu m-ar impiedica să răspund. Așa se și întîmplă în asemenea cazuri, în afara situației de analiză. Tac. Toată lumea este de acord că îl frustrez pe vorbitor, în primul rînd el, de asemenea și eu. De ce ? Dacă îl frustrez, este pentru că îmi cere ceva : tocmai să-i dau un răspuns. Dar el știe prea bine că n-ar fi decît vorbe. Ca din partea oricui. Și nici chiar nu e sigur că mi-ar putea fi recunoscător pentru vorbe bune, și încă și mai puțin pentru cele rele. Aceste vorbe el nu mi le cere în mod expres. Mi le cere... prin faptul că îmi vorbește : cererea sa este intranzitivă, nu privește nici un obiect" *(La direction de la cure et les principes de son pouvoir*, Écrits, p. 617).

Autorul face legătura cu articulația, fără îndoială esențială, a curei :

„Prin intermediul cererii, se întredeschide întregul trecut, pînă în delicatele străfunduri ale primei copilării. A cere — numai asta a făcut atunci subiectul, el n-a putut trăi decît cerînd, iar noi venim la rînd".

Consecința esențială, aceea prin care se marchează evoluția curei (care, fără ea, ar putea dura la infinit), este că, lăsat fără răspuns, în voia propriului său limbaj și ca purtat de el ca de un curent, individul supus analizei se angajează în *regresiune*, adică, literalmente vorbind, într-o întoarcere pînă la punctul de origine.

Datorită vulgarizatorilor freudismului, care i-au popularizat termenii, se cunosc stadiile regresiunii care, pe de altă parte, sînt în mod evident și stadii prin care trece copilul în celălalt sens, potrivit teoriei freudiene a sexualității : *stadiul oral* — în care libidoul are ca obiect suptul și folosința gurii ; *stadiul anal* — în care libidoul are ca obiect excrementele și folosința sfincterelor anale ; *stadiul genital* — acela al sexualității „desăvîrșite", cu alte cuvinte corespunzător codului normalității, în care libidoul are ca obiect sexul partenerului de sex opus.

Date fiind confuziile grosolane care se fac, este important să știm că *a regresa* nu este un cuvînt pe care trebuie să-l luăm în înțelesul său real : nu este vorba de o reîntoarcere fizică la stadii primitive, ceea ce ar presupune o reversibilitate a timpului, contrară teoriei psihanalitice, ci este vorba de o reîntoarcere fictivă, care nu s-ar putea efectua decît în și prin limbaj. Ceea ce se întoarce, de fapt, este o formă din ce în ce mai arhaică de cerere. Cererea, formă de expresie a libidoului, este mai întîi captată în rețelele multiple care fac din limbaj un cod de comunicație. În continuare, prin jocul transferului și al neutralității, forma cererii se schimbă, iar dorința care se ascundea aici devine din ce în ce mai limpede, din ce în ce mai apropiată de ceea ce a fost odinioară. Formă arhaică : cererea privind îngrijirea maternă, cererea de a fi pedepsit, cereri de copil, care nu mai pot fi satisfăcute la vîrsta adultă.

„Căci regresiunea nu demonstrează altceva decît revenirea în prezent a unor semnificanți folosiți în cererile pentru care există prescripții" (Lacan, *La direction de la cure*, p. 618).

În acest contract al vorbirii în afara limbajului comun, poziția analistului este și suverană, și primejduită. Suverană, deoarece el este acela care impune contractul și îl respectă. Primejduită, deoarece acest contract este, prin funcție, în afara oricărei norme sociale. Locul analistului este acela al unui interpret : al aceluia care găsește, apoi comunică interpretarea care nu este niciodată un răspuns, dar care suprapune (sau interpune) peste discursul celui analizat un alt discurs reprezentînd descrierea celui dintîi. Freud

folosește într-un sens ușor diferit, sau poate mai precis, termenul *construcție*. Căci, spune el,

> „analistul n-a verificat și nici n-a refulat nimic din materialul studiat : sarcina sa nu poate fi de a-și rememora ceva, orice ar fi. Dar care este sarcina sa ? Aceea de a stabili sau, mai exact, de a construi ceea ce a fost dat uitării, pornind de la urmele lăsate de uitare“ *(Konstruktionen in der Analyse)*.

Aceste urme sînt reprezentate de dificultățile de exprimare ale celui analizat. Amneziile se conturează aici în mod progresiv, formînd o configurație despre care analistul va putea într-o zi să facă o expunere : nu *expunerea* obiectivă a faptului, ceea ce ar presupune că o întîmplare citabilă cu toată certitudinea, ar putea fi ghicită, ci expunerea pe care acest analist — și nu un altul, care ar putea înfiripa o altă expunere — o poate construi pornind de la urmele pe care le distinge el în ceea ce i se furnizează.

Freud îl compară adesea pe analist cu un *arheolog* : ca și acesta, el are de-a face cu straturile sedimentelor mai multor epoci diferite succedate de-a lungul timpului (stadiile regresiunii sînt unul din aspectele posibile) ; ca și acesta, nu poate decît să potrivească aceste cioburi diferite, pentru a reconstitui faptul. „Amîndoi au dreptul de necontestat de a reconstitui, adiționînd și asociind vestigiile“ (ibidem). Cel analizat își rememorează ; analistul construiește. Expunerea coerentă a analistului și memoria celui analizat succed incoerenței simptomului. Mecanismul este bizar : el presupune că memoria s-ar putea întemeia pe o expunere nesigură, a cărei coerență singură, și nu conformitatea cu adevărul istoric, este stimulentul care trezește și reactivează amintirea. E un lucru surprinzător. Interesează prea puțin veracitatea : am văzut că realitatea efectivă a trecutului este inaccesibilă, acoperită de straturi imaginare imposibil de înlăturat. Coerența expunerii, continuitatea acesteia, construită de psihanalist, îndeplinește funcția de restabilire a ordinii și chiar de punere în ordine : se instituie o ordine despre care nimic nu ne permite să spunem că ar fi existat mai înainte. Travaliul care are loc aici este un travaliu al timpului : simptomul, oricare ar fi el, corespunde unei amnezii profunde a cauzei. Dora tușește, un copil de patru ani nu suportă să vadă cai, deoarece ei au refulat cauza traumatizantă care a răscolit echilibrul lor personal. Putem afirma, într-un sens, că simptomul reprezintă persistența *anacronică* a trecutului în prezent : un trecut rău trăit, care nu este cu adevărat trecut, nici cu adevărat uitat, nici cu adevărat amintire. Rolul intervenției psih-

analitice este de a-l transforma în trecut veritabil : la sfîrşitul unei cure analitice, de exemplu, simptomul băieţelului dispare şi cade în uitare, ceea ce constituie una din modalităţile „normale" ale trecutului. Sau să luăm acest exemplu sub formă de apolog, pe care Freud îl anexează la analiza cazului micului Hans :

> „Eşti trezit de un vis, te hotărăşti să-l analizezi fără zăbavă şi readormi satisfăcut de rezultatul efortului întreprins. A doua zi dimineaţa, însă, atît visul cît şi analiza sînt uitate" *(Cinq psychanalyses,* p. 198) *.

Simptomul dispare fie în direcţia uitării, fie în direcţia amintirii. Cura psihanalitică este o terapeutică a memoriei. În afară de aceasta, ea comportă consecinţe pe care, în lipsa unui termen mai potrivit, sîntem obligaţi să le numim *morale* : cu alte cuvinte judecata morală, pe care o putem numi şi *cenzură* (Freud foloseşte termenul spre a numi procesul refulării), se modifică odată cu acceptarea legitimată a dorinţei celui supus analizei.

> „Sarcina terapeutică ar trebui acum să fie concepută... (ca) descoperire a refulărilor şi rezolvare a lor prin acte de raţionament, care pot consta în acceptarea sau condamnarea a ceea ce altădată a fost respins" (Freud, *Ma vie et la psychanalyse*, Gallimard, coll. Idées, p. 39).

Corelaţie imediată : asupra acestui punct „pesimismul" lui Freud este, fără îndoială, cel mai clar, deoarece acceptarea cauzelor perturbatoare nu se face cu bucurie. Nici nu poate fi vorba de aşa ceva. În finalul *Studiilor despre isterie,* adresîndu-se unei bolnave, Freud conchide :

> „Desigur, este în afară de orice îndoială că i-ar fi mai uşor destinului decît mie să vă scutească de suferinţe, însă vă puteţi convinge de un lucru, anume că, în caz de reuşită, veţi cunoaşte marele avantaj de a transforma mizeria dumneavoastră isterică într-o suferinţă obişnuită. Cu un psihism care şi-a recăpătat sănătatea, veţi fi mai capabilă să luptaţi împotriva acestei suferinţe" *(Psychopathie de l'hystérie,* p. 247).

---

* Titlul dat de editorul francez volumului care reuneşte studiile lui Freud consacrate unor nevrotici pe care i-a tratat el însuşi („cazul Dora", „preşedintele Schreber", „omul cu lupii", „omul cu şobolanii", „micul Hans"). Nota trad.

În legătură cu enunţuri de acest fel trebuie să facem corectura ideologică şi istorică ce se impune, nu pentru a-l *judeca* pe Freud, ci pentru a evalua în mod echitabil greutatea propriei origini asupra moralei sale.

Vom detalia două scheme de cură : analiza cazului *Dora,* o tînără isterică, al cărei interes constă în evidenţierea rolului masiv al transferului asupra analistului, şi analiza cazului *micului Hans* care, în pofida condiţiilor cu totul particulare (lui Freud îi serveşte drept intermediar tatăl băieţelului), demonstrează limpede dezvoltarea sexualităţii infantile.

Exemplul nr. 1 : **Cazul Dora**

Dora seamănă cu toate istericele întîlnite de Freud anterior : plină de farmec, fină, cultivată, ea prezintă simptomele devenite clasice ale tusei, afoniei, vomei, precum şi leşinuri însoţite de amnezii. Tatăl ei, îngrijit mai de mult de Freud pentru sifilis, îl consultă din nou pe acesta, care începe prin a reconstitui tabloul *familiei* : această anchetă domină demersul freudian.

Tatăl Dorei este o personalitate puternică, obiect de veneraţie pentru fiica sa, veneraţie temperată totuşi de critici suspicioase. Mama, personaj în aparenţă şters, joacă un rol important în viaţa Dorei : prea puţin cultivată, ocupată exclusiv cu menajul, nu se bucură de dragostea fiicei. Puţine lucruri îi unesc pe părinţii Dorei. Cuplul acesta este ca şi dublat de un alt cuplu, în jurul căruia întîmplările se înnoadă în mod dramatic. Domnul şi doamna K... sînt prietenii intimi ai tatălui Dorei. Doamna K... l-a îngrijit pe acesta din urmă în timpul îndelungatei boli care l-a obligat să se adreseze lui Freud. Dora supraveghează adesea copiii familiei K..., iar domnul K..., în schimb, se ocupă mult de tînăra fată, luînd-o la plimbare.

Expunerea lui Freud, relatare a relatării Dorei, face loc intervenţiei a două *scene de seducţie,* una dintre ele recentă, cealaltă mai veche. Este schema la care recurg de predilecţie femeile isterice. Domnul K..., în cursul unei plimbări pe un lac, a îndrăznit să-i facă o declaraţie Dorei. Scena anterioară este mai violentă : acelaşi domn K... ar fi îmbrăţişat-o pe Dora în spaţiul dintre două uşi, pe cînd ea avea paisprezece ani.

Freud încearcă o primă interpretare : în cursul acestei a doua scene (care este reprodusă în al doilea rînd), Dora ar fi simţit pe trupul ei apăsarea membrului în stare de erecţie al bărbatului şi

ea ar *fi deplasat* de jos în sus această senzaţie îngrozitoare pentru dînsa: tusea, senzaţia de jenă din gîtlej corespund unei presiuni în partea superioară a toracelui, deplasarea privind o presiune sexuală locală. Interpretarea oferită de Freud n-a fost însă suficientă ca să facă să dispară tusea Dorei. În acest caz, intervin relaţiile încrucişate în toate sensurile cu cuplul K... Dora îşi imaginează că tatăl său şi doamna K... sînt amanţi. Un prim nivel al analizei face din maladia nervoasă a Dorei o simplă manifestare a geloziei faţă de tatăl ei. Prin aceasta ea caută să se impună atenţiei lui. Un al doilea nivel complică deplasarea identificată mai înainte: Dora semnalează adesea, prin tulburări de limbaj, că tatăl ei ar „avea avere puţină". În realitate, situaţia materială a tatălui Dorei nu ne permite să credem că este vorba aici de un fapt adevărat şi, prin urmare, Freud interpretează această expresie ca pe o acuzaţie de impotenţă. Dora susţine însă în acelaşi timp că tatăl ei este amantul doamnei K... : ea sfîrşeşte prin a pune în evidenţă un fantasm *fellatio*, pe care îl reproşează celor doi amanţi. Tusea dispare în scurtă vreme.

Cu toate acestea, situaţia se complică, deoarece Freud desluşeşte un imn erotic în felul în care vorbeşte ea despre rivală, doamna K... : Dora este îndrăgostită şi de doamna K..., cum este neîndoielnic de domnul K... însuşi, în ciuda tăgadei sau mai degrabă în virtutea acesteia. Dragostea pentru domnul K... devine obiectul unei atenţii speciale din partea lui Freud. El analizează magistral episodul banal al apendicitei Dorei, urmată în chip bizar de o uşoară şchiopătare, inexplicabilă. Dora acuză apariţia simptomelor apendicitei la *nouă luni* după scena seducţiei de pe lac. Cu alte cuvinte, ea *a călcat strîmb acolo*, şi păstrează urma accidentului, deşi nu există nici o leziune organică. Ea şchiopătează, ceea ce reprezintă transpunerea în planul organismului a unei luxaţii *morale*. Tocmai din punct de vedere moral se simte ea vinovată, însă de mers nu merge bine din punct de vedere fizic. Aşadar, încă îl mai iubeşte pe domnul K...

Freud comite, în aceste împrejurări, o „gafă" : el îi explică îndelung Dorei că ea doreşte în mod inconştient ca domnul K... s-o ia de soţie ; furiile ei, palmele (ea îl pălmuieşte pe K...) sînt de fapt incitaţii la seducţie. În această situaţie Dora „pare mişcată", observă Freud, dar ea nu-şi revine. Dora s-a „răzbunat", refuzînd să se însănătoşească, mai afirmă Freud. De ce „s-a răzbunat", este greu de stabilit. Freud însuşi este conştient de faptul că a săvîrşit o eroare : aceea de a fi apreciat în mod greşit legătura privilegiată dintre Dora şi doamna K... . Atribuindu-i Dorei înclinaţii pentru

domnul K..., el a atins punctul nevralgic. Transferul este însoţit întotdeauna de *contratransfer*, adică de replica inevitabilă pe care analistul o dă în mod inconştient solicitării pornite de la cel supus analizei. Freud însuşi se identifică cu domnul K..., pe care pare să-l susţină fără voia sa. Or, Dora se identifică poate cu el, Freud, transfer al unei identificări mai profunde *cu domnul K... însuşi* : în acest caz ea ar fi în situaţia de a o poseda pe doamna K..., obiectul dorinţei sale.

„Tocmai pentru faptul de a se fi pus cam prea mult în locul domnului K..., Freud n-a izbutit de data aceasta să mişte *Acheronul*" (Lacan, *Intervention sur le transfert*).

Din seria identificărilor Dorei, Freud s-a oprit la doamna K... ; el n-a observat că ultima identificare trecea printr-un personaj de sex masculin — K..., sau el însuşi — spre a răspunde unei dorinţe homosexuale.

Iată cum prezintă Freud, în aceeaşi expunere, rolul transferului în cură :

„Cura analitică nu creează transferul, ea nu face decît să-l demaşte, cum face şi cu alte fenomene psihice ascunse. Ceea ce diferenţiază de psihanaliză celelalte cure nu se manifestă decît în faptul că bolnavul, în cursul tratamentului, nu face spontan apel decît la transferuri afectuoase şi amicale în favoarea vindecării. Acolo unde acest lucru nu este posibil, el se detaşează cît mai repede de medicul care nu-i este „simpatic", fără a se fi lăsat influenţat de dînsul. În tratamentul psihanalitic, dimpotrivă, în raport cu o altă motivaţie, toate tendinţele, chiar şi cele ostile, trebuie să fie resuscitate şi utilizate pentru analiză prin conştientizarea lor : în acest fel se distruge fără încetare, din nou, transferul. Destinat a fi cel mai mare obstacol al psihanalizei, transferul devine auxiliarul său cel mai puternic, dacă reuşim să-l ghicim de fiecare dată şi să-i tălmăcim bolnavului sensul" (p. 88).

Să completăm cele de mai sus printr-un citat din Lacan : „... (Transferul) este o non-acţiune pozitivă în vederea ortodramatizării subiectivităţii pacientului" *(Intervention sur le transfert).* Ortodramatizare : dramă care se petrece în cură şi pe care este vorba s-o redresăm (de la orthos, în greceşte „drept").

Exemplul nr. 2 : Micul Hans

Micul Hans, la vîrsta de patru ani și nouă luni, prezintă simptomele a ceea ce numim o *fobie* : teamă pronunțată de o întîmplare, de o întîlnire, de un obiect. Micul Hans are fobia cailor : „Frica de a nu fi mușcat pe stradă de un cal". Încă de la vîrsta de trei ani, el manifestă o curiozitate aparte pentru configurațiile sexuale : „face-pipi" — cum se exprimă el — al tatălui său și al mamei sale, despre care vrea să știe de ce nu a crescut încă. Factorul declanșator ține, probabil, de nașterea unei surioare, Ana. Cu acest prilej se țese în jurul copilului mitologia care acoperă misterele nașterii : pe Ana a adus-o barza. În aceste elemente deja avem structura de ansamblu a curei, care indică cu toată claritatea teoria freudiană a sexualității infantile.

Primul vis :

„Era în cameră o girafă mare și o girafă mototolită și cea mare a strigat că i-am luat-o pe cea mototolită. Apoi ea a încetat să strige și atunci eu m-am așezat pe girafa mototolită".

Visul este interpretat ca un fantasm legat de o scenă cotidiană : părinții îl iau adesea pe Hans în patul lor conjugal, dimineața, și Hans ar fi vrut ca tatăl său să nu fie mînios, cum era în asemenea cazuri. Girafa mare este tatăl, sau penisul patern, iar girafa mototolită este mama, sau sexul matern. Pornind de la acest vis, Freud și tatăl lui Hans, care efectuau împreună analiza, descoperiră că obiectul fobiei lui Hans, calul, avea ochii și gura tivite cu negru : tatăl lui Hans purta o groasă mustață neagră. Deci calul înfricoșător este substitutul tatălui lui Hans. Frica de a fi mușcat de cal este frica de a se vedea „mușcat" (castrat) și de a i se lua în acest fel mijloacele de seducere a mamei (girafa șifonată). Ne găsim în prezența configurației complexului lui Oedip : Hans este îndrăgostit de mama sa și gelos pe tatăl său. El îi dorește moartea și suferă o contralovitură puternică în teama de a nu trezi aceleași sentimente împotriva lui.

Analiza va asista însă la echilibrarea acestui sistem și la dispariția fobiei. Hans își explică fobia : caii care îi inspiră teamă sînt cei care trag căruțe încărcate. Într-o zi o căruță se răsturnase sub ochii săi și a făcut mare „zgomot". „Zgomot" este și cuvîntul întrebuințat de Hans pentru a denumi sunetele care însoțesc micțiunea : curiozitatea sexuală devine alambicată. Intervine între timp

o întîmplare cu nişte pantaloni : pentru Hans, pantalonii galbeni înseamnă urină, pantalonii negri excremente, cărora el le spune „loumf". Calul negru are culoarea „loumf". Dintr-un motiv care va trebui descoperit, lui Hans îi este teamă de defecaţie.

Serie de vise, care vor încheia analiza. Primul : „Sînt în cada din baie şi atunci vine instalatorul şi o demontează. El pune mîna pe un burghiu mare şi mi-l înfige în burtă".

Ştim că scăldătoarea se referă la mamă, iar instalatorul la tată. Lui Hans îi este însă frică de cada mare, aşadar există undeva un simţămînt de teamă faţă de mamă. Uşile, el le interpretează ca deschizături pentru „loumf". Toate jocurile lui înscenează „ieşirea din burtă" : Hans este în căutarea modului în care s-a născut surioara sa Ana. Căruţele încărcate sînt numite „căruţe cu berze" — metafore ale pîntecului matern. Hans face descoperirea prin intermediul unui al doilea vis de baie :

„Instalatorul vine şi mai întîi îmi rupe şezutul cu cleştele, şi apoi îmi dă un altul, şi după aceea face acelaşi lucru şi cu „face-pipi" al meu".

Tatăl — instalatorul — intervine ca factor al iniţierii lui Hans : cada nu reprezintă numai mama, ci şi şezutul — amîndouă sînt demontate ; burghiul este penisul tatălui, care este foarte agresiv în primul vis. În al doilea vis, din fericire, tatăl îi dăruieşte unul pe măsura sa, care va creşte odată cu dînsul. Aproape în acelaşi timp el se joacă cu o păpuşă de cauciuc, îi sfîşie porţiunea pubiană, declarînd că aceasta este „face-pipi" al păpuşii : este pe cale de a descoperi cum se nasc copiii. În acelaşi timp, în fine, fobia dispare complet.

Analiza „micului Hans", apărută în 1909 *, a provocat, ca şi lucrarea *Trei eseuri asupra teoriei sexualităţii infantile* **, apărută în 1905, un mare scandal : îl vedem pe Freud calificat drept magician, şarlatan şi obsedat sexual. Cu toate acestea, el îşi ia măsuri de precauţie, analizînd chiar şi rezistenţele a ceea ce a avansat. Nu încape nici o îndoială că asupra acestui punct al sexualităţii in-

---

* Titlul original : *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben* (Nota trad.).

** Titlu inexact. În original, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Deutlicke, Leipzig, Wien, 1905 (Nota trad.).

fantile Freud a fost înțeles. Să cităm un pasaj din finalul comentariului său, în chip de aluzie la unele recente dezbateri ideologice asupra educației sexuale în sistemele de învățămînt :

> „Dacă aș fi fost singur stăpîn pe situație, aș fi îndrăznit să-i dau copilului singura lămurire pe care părinții săi i-o refuzau. Aș fi adus o confirmare presimțirilor sale instinctive, descoperindu-i existența vaginului și a actului sexual și aș fi diminuat masiv reziduul neprelucrat care rămînea în el, punînd capăt torentului său de întrebări. Sînt convins că în urma acestor lămuriri el n-ar fi pierdut nici dragostea pentru mama sa, nici natura sa de copil, și că ar fi înțeles el însuși că preocupările sale referitoare la aceste importante și chiar considerabile întrebări trebuie pentru moment să intre în rezervă, pînă cînd se va fi realizat dorința lui de a fi mare“ (p. 196).

Din toate ideile lui Freud, aceasta a produs cea mai mare indignare, iar azi este cea care a provocat cele mai multe schimbări în concepțiile despre educație. Cît despre practica curei copiilor, ea de asemenea a suscitat cu timpul cele mai adînci reflecții : fiica lui Freud, Anna Freud, s-a dedicat psihanalizei copiilor, devenită azi la fel de frecventă ca aceea consacrată adulților, dar îmbrăcînd modalități specifice : jocuri, desene, manipulări simbolice de material.

Așa cum spuneam, intervenția analitică procedează la o casare sistematică a convenției sociale : prin aceasta înțelegem enunțarea regulii fundamentale și aplicarea ei, care ne introduce în modalități insolite de limbaj : *insolite* în sensul propriu al termenului, adică neobișnuite. Or, tocmai această intervenție insolită acționează pînă și asupra organismului, deoarece ea poate face să dispară tusea, paralizia. Terapeuticile lui Charcot și Breuer, oricît de primitive ar putea să pară, pun aceeași problemă : *care este principiul acestei activități proprii limbajului ?* Poate că am putea clarifica puțin chestiunea, făcînd apel la informațiile etnologice și la modul în care au fost ele tratate de către Claude Lévi-Strauss. Fenomenele de vindecare miraculoasă prin cuvînt sînt extrem de numeroase în observațiile etnologice. Fără a ieși din limitele culturii noastre, practicile terapeutice ale vrăjitorilor și vrăjitoarelor au îndeplinit sau îndeplinesc și astăzi același rol. Dar ele sînt pe bună dreptate considerate ca supranaturale, pe cînd întregul efort al lui Freud constă în a inventa o altă natură, inconștientul, și de a da fenomenelor supranaturale sau misterioase o explicație rațională. Lăsînd la o parte această diferență, să urmărim cu

Lévi-Strauss relatarea unei nașteri dificile, pe care un „Șaman" (vrăjitor) kwakiutl o face posibilă numai prin puterea incantațiilor mitice : fără a atinge corpul gravidei, șamanul prăjește boabe de cacao și începe un lung descîntec, însoțindu-l de mimică ; descîntecul vorbește despre evenimentul pe cale să se petreacă : durerile, dezorientarea moașei, vizita la șaman, intervenția șamanului. Mitul începe în acest punct : șamanul sculptează figurine pe care le trimite să caute, în trupul femeii, sufletul pierdut. Un duh de temut, Muu, ține în puterea lui sufletul : spiritele lansate de șaman luptă contra lui, recapătă sufletul și pogoară cu dînsul pînă la deschizătura corpului, însoțind nașterea copilului care are loc *în realitate*, pe măsură ce mitul se consumă. Este o situație în care, într-un mod diferit, dar pe baza unor principii analoage, intervine puterea proprie limbajului. Ce face șamanul ?

„Cura ar consta ... în a strămuta în planul gîndirii o situație dată mai întîi în termeni afectivi și a face suportabile pentru spirit dureri pe care corpul refuză să le tolereze. Că mitologia șamanului nu corespunde unei realități obiective, nu are importanță : bolnava crede în ea și este membră a unei societăți care nutrește această credință. Spiritele protectoare și spiritele răufăcătoare, monștrii supranaturali și animalele magice fac parte dintr-un sistem coerent pe care se întemeiază concepția indigenă despre univers. Bolnava le acceptă sau, mai exact, nu le-a pus niciodată la îndoială. Ceea ce nu acceptă, sînt durerile rebele și arbitrare, care constituie un element străin sistemului ei, dar pe care, prin mijlocirea mitului, șamanul le va integra într-un ansamblu armonios". (Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Magie et Religion, p. 218).

Profilaxia nașterii, numită pe bună dreptate „naștere fără dureri", recurge la același procedeu : o ordonare a lumii lucrurilor cu ajutorul lumii cuvintelor. Problema este importantă pentru noi, marxiștii, deoarece, fiind vădit faptul că „lumea lucrurilor" este, totuși, întotdeauna trăită în plan ideologic și faptul că acțiunea limbajului este în mod necesar *limitată*, studierea științifică a puterilor specifice ale limbajului ne interesează. Lévi-Strauss numește aceste puteri *eficacitate simbolică*.

„Eficacitatea simbolică ar consta tocmai în această «proprietate inductoare» pe care ar avea-o, unele în raport cu altele, structurile omoloage din punct de vedere formal putîndu-se edifica din materiale diferite, la diferite etaje ale organismului viu : procese organice, psihism inconștient, gîndire reflexivă" (p. 223).

Fără a lua în considerare referința la „organismul viu“, unde instanța biologică ar fi privită drept cauza decisivă, să reținem ideea că între corp și limbaj există corespondențe reglate, pe care Lévi-Strauss le numește aici structuri și pe care Freud le numea, de exemplu, condensare și deplasare. Eficacitatea simbolică constă în a putea trece de la un registru la altul : dacă limbajul se fixează în corp — *pasul greșit* al Dorei — este cu putință să-l *dezlegi* și să restabilești ordinea metaforică : dacă pasul greșit este moral, Dora nu va mai șchiopăta. Că ea este încă îndrăgostită de domnul K... este altceva și am văzut cu ce dezinvoltură trata Freud cazul. Alt exemplu : în călătoria pe care o face spiritul șamanului prin corpul femeii care naște, se regăsește aceeași simbolistică sexuală pe care o întîlnim în anumite visuri ale Dorei : gîtul, care-i produce suferință, aduce cu niște defileuri muntoase, ea vede nimfe în pădure, iar nimfele sînt termenul științific care desemnează o parte din organele genitale feminine.

Ceea ce prezintă interes, în toate cazurile în care intervine psihanaliza, este *polisemia :* fiecare cuvînt este purtătorul unei plurivalențe de semnificații, nici un cuvînt nu are un singur sens fix. Cu alte cuvinte, *interpretarea eronată* (malentendu) este legea limbajului, deoarece echivocul face parte din natura sa. Datoria psihanalistului este să înțeleagă corect : în acest sens, și reînnoind expresia, putem spune că sarcina sa constă în a înlătura interpretările eronate. Eficacitatea simbolică este rezultatul polisemiei limbajului, consecința transpozițiilor neîncetate pe care echivocurile sale le face posibile. Ea nu datează de la Freud, ci face parte integrantă din însăși noțiunea de *cultură,* în sensul de „sistem de semne“. Putem schița *„o istorie a funcțiunii simbolice“,* în care și-ar găsi locul atît terapeutica șamanilor, cît și terapeutica psihanalitică.

Dacă așa stau lucrurile, atunci regula fundamentală nu introduce dezordinea în limbaj decît pentru a reintroduce mai bine ordinea socială pe care ea o transgresează. Tratînd dezordinea prin dezordine, pe aceea a organismului cu aceea a limbajului, cura psihanalitică reliefează pe de o parte o ordine radicală ca suport al „revoluțiilor“ de suprafață, limbajul, iar pe de altă parte consolidează ordinea de bază pe care ea se întemeiază : societatea în care se înscrie. Datorită acestui fapt, ea nu ar avea nici o putere de transgresiune *în sine,* contrar afirmațiilor pe care le difuzează confuzele mitologii freudo-marxiste. Ea ar fi în întregime tributară culturii în care se dezvoltă, fiind legată de condițiile socio-istorice ale evoluției sale, ca oricare altă formă de intervenție simbolică. Cum bine se știe, Freud crezuse că aduce în Statele Unite

ciuma. Așa gîndea el în fața aclamațiilor cetățenilor americani care îi făcuseră o primire triumfală : „Oamenii aceștia nici nu bănuiesc că eu le aduc ciuma". Dar el însuși bănuia oare că le aducea, odată cu ciuma, și vaccinul care o face inofensivă ? Dacă psihanaliza poate avea o oarecare influență „subversivă", aceasta nu s-ar putea exercita decît în cadrul unei structuri de schimbare diferită față de propria sa doctrină, întrucît, în ce o privește, ea nu presupune decît o schimbare de limbaj.

Teorii și mitologii freudiene

Încă din corespondența pe care Freud o întreține cu prietenul său Fliess, apare grija pentru legitimarea prin construcții teoretice a exactității și eficacității formelor noii terapeutici. El concepe scheme multiple, imaginează traiecte ale influxului nervos, descrie circuite neuronale. În *Interpretarea viselor,* Freud încheie ampla expunere privitoare la vise cu schițarea unei prime construcții teoretice : numele acestei stranii mașini este acela de „aparat psihic". Întreaga sa viață Freud va construi modele care în majoritatea lor rămîn pe filiera modelelor optice : „Un fel de microscop complicat, de aparat fotografic etc.", care susțin demersul practic al unui Freud, încercînd să teoretizeze ideea unei *topografii psihice.* Cercetările teoretice ale lui Freud sînt multiple și construcția de aparate de limbaj merge mînă în mînă cu construcția unor aparate tehnice de reprezentare, cu ajutorul unor scheme în spațiu. Caracteristica activității lui Freud în acest domeniu constă în a lansa „ipoteze", despre care el însuși spune uneori că sînt comparabile „cu o dansatoare care face poante" *(Moïse et le monothéisme,* p. 80) ; sau în a elabora „mituri științifice", al căror rezumat se află în ficțiunea originilor omenirii, concepută de Freud către mijlocul vieții sale ; sau a se sluji, spre a fundamenta ansamblul, de mecanismele *gîndirii analogice,* singura formă de raționament susceptibilă să justifice corespondența punct cu punct dintre individ și grup, dintre fenomenele psihice și fenomenele fizice. În sfîrșit, esențialul teoriei freudiene rezidă într-un termen făurit de el însuși, cu intenția neîndoielnică de a evita orice confuzie cu sinteza filozofică : *metapsihologia,* aparat de limbaj menit să includă noțiunea de *inconștient* într-un sistem închis : psihologia inconștientului. Prefixul *meta* adăugat la cuvîntul *psihologie,* exprimă clar faptul că proiectul freudian se ridică împotriva unei metafizici care lui i se părea a fi refulat esențialul cu privire la natura umană.

Statutul acestei părți a operei freudiene este evaluat în mod diferit, potrivit unghiului de vedere practic care prezidează lec-

tura : pentru psihanaliști, teoria lui Freud este singurul corp de cunoștințe în care ei pot găsi un sprijin în dificila interpretare a simptomelor reale ale pacienților lor : a-l citi pe Freud, a ști să utilizeze limbajul teoretic pe care el li l-a construit, face parte din însăși formația lor instituțională, ține de însușirea unei științe prea puțin diferite — dacă n-ar fi susținută de o practică specifică — de doctrinele instituționale ale universităților. În afara acestui punct de vedere, pe care l-am putea numi profesional, teoria freudiană nu se deosebește de o construcție filozofică. De altfel, dacă putem iniția studii conceptuale și istorice asupra lui Freud și Nietzsche, este pentru că lor le este comună o concepție nouă *din punct de vedere filozofic*, opusă idealismului filozofic, dar într-un fel care diferă în bună măsură de critica marxistă. Concepție unilaterală, care nu atacă idealismul decît pe latura spiritualistă a psihismului uman. Dar, oricît de unilaterală ar fi, este neîndoielnic necesară pentru aprecierea exactă a noțiunii de *cultură a individului*, de *inconștient*. În toate cazurile în care el face apel la construcțiile sale conceptuale, Freud semnalează adesea diferența de statut dintre observația clinică a limbajului și ipotezele pe care el le deduce de aici. Adesea el vorbește cu plăcere de „vrăjitoarea" metapsihologică, căreia nu-i verifică întotdeauna bine filtrele filozofice.

Statutul inconștientului

Întregul efort al lui Freud are în vedere transformarea noțiunii de inconștient așa cum exista ea mai înainte în tradiția filozofică și literară, înconjurată de imagini subterane și obscure ale „profunzimilor", conotată de blestemății diavolești, mirosind a pucioasă, iar pe plan logic dotată cu categoriile binelui, dar de-a-ndoaselea : inconștientul nu era decît *non-conștientul*. Freud demonstrează existența *pozitivă* a unui inconștient înzestrat cu calități proprii, care în acest caz poate fi definit. Dovezile sînt fenomenele visului, lapsusului, cuvîntul de duh, pe care le vom regrupa sub termenul generic de *simptome*, care ne amintesc și de clasificările clinice. Acestea sînt, ne spune Freud, întrebuințînd un termen foarte potrivit, *interpolări* care fac erupție pe scena vieții trăite. „Toate aceste acte conștiente rămîn incoerente și incomprehensibile dacă ne încăpățînăm să pretindem că trebuie să percepem bine la nivelul conștiinței tot ceea ce se petrece în noi ca act psihic. Ele se structurează însă într-un ansamblu căruia îi putem demonstra

coerența dacă interpolăm actele inconștiente inferate". Numele acestui ansamblu coerent, construit pe baza proprietăților inconștientului, este metapsihologie. Proprietățile inconștientului sînt specifice din punct de vedere logic și cronologic, deoarece inconștientul nu cunoaște nici *contradicția,* nici *timpul.*

Absența de contradicție : am văzut clar din analiza viselor că suprapunerea a numeroase personaje într-unul singur în ficțiunea fantasmatică nu răspunde nicidecum logicii întemeiate pe principiul non-contradicției. Freud, însă, merge mai departe :

> „În acest sistem nu există nici negație, nici îndoială, nici grad de certitudine ... În inconștient nu există decît conținuturi mai mult sau mai puțin investite" (*Métapsychologie,* p. 97).

În sistemul inconștient predomină marea mobilitate a ceea ce Freud numește *investiție* : legare a unei anumite cantități de energie psihică de cutare sau cutare reprezentare. Această mobilitate care provoacă toate deplasările, toate conflictele și o fluiditate generalizată a legăturilor relaționale între obiecte, este desemnată cu numele de *proces primar.* În acest caz procesul *secundar* va privi constituirea de procedee logice, mai rigide, a căror elaborare conștientă este o producție ultimă.

Merită atenție cazul particular al *negației.* Într-adevăr, Freud modifică noțiunea : după părerea sa orice negație, în timpul curei, este semnul unei rezistențe și dovedește prin urmare contrariul a ceea ce pretinde să dovedească. A spune că niciodată n-ai dorit moartea unuia dintre părinți este a mărturisi contrariul. Negația devine în acest caz denegație și se apropie de mecanismele unei probe „a contrario" : culpabilitatea, aflată întotdeauna în centrul interpretării freudiene, se regăsește inclusă în sistem. Negația, care este pe planul conștiinței un proces logic de excludere, reprezintă — atunci cînd o gîndim în articulația sa cu inconștientul — *luarea în considerare a refulării.*

Atemporalitatea :

> „Procesele sistemului *Inconștient* sînt atemporale, adică nu sînt ordonate în timp, nu sînt modificate de scurgerea timpului, nu au absolut nici o legătură cu timpul" (*Métapsychologie,* p. 97).

Am văzut cum, în cursul desfășurării curei, trecutul reapare în prezentul vieții cotidiene și cum refularea unui eveniment definitiv dispărut introduce un anacronism în biografia individuală.

Am mai văzut, în sfîrşit, modul în care ordinea cronologică a unei vieţi este complet răsturnată de inconştient, a cărui producere simptomatică are drept funcţie să ducă la relevarea importanţei unui trecut rău trăit, într-un prezent care nu este mai puţin rău trăit. Totul se întipăreşte şi se conservă în inconştient, iar uitarea nu este o ştergere a urmelor, ci voalarea lanţului cauzal care le-a determinat. Se instituie o relaţie faţă de timp, dar ea provine din procesul secundar : travaliul de elaboraţie logică este deci, de asemenea, un travaliu asupra timpului.

Realitatea psihică substituită realităţii exterioare. Un ecran se interpune între real şi subiectul care îl trăieşte. Acest ecran, pe care Freud îl desemnează cu numele de „realitate psihică", începe să dezvăluie legi şi mecanisme care nu există în real şi nu constituie reflectarea acestuia. Una din noţiunile prin care sesizăm cel mai bine distanţa dintre realitatea psihică şi realitatea exterioară este noţiunea de fantasm : ecran constitutiv al realităţii psihice, care separă radical subiectul de lumea în care el trăieşte. Această separaţie reprezintă şi un mijloc de *protecţie* : totul se petrece ca şi cum pentru Freud realul exterior ar fi prea greu de suportat din partea sistemului psihic, care elaborează mecanisme de apărare *, între care refularea este unul din pivoturile cele mai importante. Aceste sisteme corespund în gîndirea freudiană cu *topicele* : localizări spaţiale figurate, unde Freud situează instanţele intermediare dintre inconştient, subiect şi realitate.

Freud a elaborat două topici diferite : prima corespunde aproximativ unei linii teoretice definite încă în *Interpretarea viselor*, a doua datează din 1920, moment în care Freud îşi reevaluează considerabil metapsihologia, introducînd în mod explicit în concepţia sa instinctul morţii. Prima topică cuprinde trei instanţe : Inconştientul, Preconştientul, Conştientul. Rămîne să facem precizări doar în legătură cu instanţa mediană, deoarece am avut deja posibilitatea să precizăm raporturile dintre conştient şi inconştient. *Preconştientul* este mijlocitorul dintre conştient şi inconştient : nu conştient, însă susceptibil de conştientizare (amintiri neactualizate, dar care pot reveni) ; nici inconştient nu este, întrucît e separat de acesta prin cenzură, barieră a refulării. Dar mai ales a doua topică duce sistemul metapsihologic la desăvîrşirea sa. Aceasta este, de altfel, cea care s-a răspîndit cel mai mult şi în jurul căreia se situează diversele orientări practice ale curentelor analitice postfreudiene. Cea de-a doua topică cuprinde şi ea trei instanţe care nu

* În textele în limba germană „Abwer-mechanismen" (Nota trad.).

se situează la același nivel de clasificare : *Eul, Supraeul* și *Sinele* *. Este indicat să le descriem pe rînd, deoarece fiecare din aceste trei instanțe comportă o funcție diferită și condiționează o parte importantă a demersului ulterior al lui Freud.

Sinele acoperă întregul domeniu al *pulsiunilor* : acest termen, a cărui traducere din limba germană pare dificilă (*Trieb* înseamnă impuls, imboldirea spre un scop a cărui atingere pune capăt tensiunii inițiale), este unul din cei mai dificil de definit, tocmai pentru că realitatea pe care o desemnează este în afară de orice definiție și de orice organizare. Sinele este un „rezervor", un „haos", nu ține de ordinul organizării, ci se menține în stare de maximă mobilitate. În concepția sa cea mai cristalizată, Freud definește noțiunea de pulsiune ca :

> „un concept-limită între psihic și somatic, reprezentant psihic al excitațiilor izvorîte din interiorul corpului și ajunse la psihism, ca o măsură a exigenței travaliului care este impus psihicului ca urmare a legăturii sale cu organismul" („Pulsions et destins des pulsions", *Métapsychologie*, p. 18).

Concept-limită între somatic și psihic : aceasta înseamnă a sublinia importanța unui concept care încearcă să se situeze definitiv *între* cele două părți ale opoziției metafizice dintre suflet și corp. Noțiunea de pulsiune implică pe de o parte *activitatea* („orice pulsiune este un fragment de activitate"), iar pe de altă parte ideea unui *travaliu* căruia îi este cauza : pentru a o satisface, a o contraria, a-i canaliza efectele, psihicul pune în mișcare ansamblul instanțelor *Inconștientului*.

Un loc aparte trebuie făcut ultimei turnante a concepției freudiene, aceea în care Freud introduce o opoziție suplimentară, „în

---

* Termenii freudieni originali sînt *das Ich, das Über-Ich* și *das Es*. În literatura psihanalitică franceză întîlnim termenii echivalenți *le Moi* și *le Surmoi* (grafiat și *le Sur-moi*), dar pentru *das Es* (pronume impersonal, dar și pronume personal neutru) s-au propus traduceri diferite : *le Soi, le Ça* și chiar *Cela*. În literatura psihanalitică de limbă engleză s-au adoptat termenii latinești corespunzători : *Ego, Superego* (sau *Super-Ego*) și *Id*, de cele mai multe ori însoțiți de articolul hotărît (*the Ego, the Superego, the Id*). Dificultăți deosebite prezintă traducerea în românește a lui *das Es*. „Ăsta", „Asta" — ni se par excluse de la sine. Am optat pentru *Sine*, care poate avea inconvenientul (sau meritul ?) de a duce cu gîndul la „an Sich" și care, după cum se va vedea, nu satisface nuanțele decantate de alchimia lingvistică a unui Jacques Lacan, însă răspunde cel mai bine noțiunii elaborate de Freud (Nota trad.).

afara topicii", între două mari categorii de pulsiuni : pulsiunile morţii şi pulsiunile vieţii. Freud a postulat întotdeauna existenţa a două moduri de manifestare a energiei psihice : aceasta este fie *liberă*, adică, fiind apropiată prin mobilitatea sa de starea originară de excitaţie, îşi atinge scopul direct, — fie *legată*, adică scopul este îndepărtat de punctul de origine, prin mecanismele de control, de întîrziere, de sistematizare.

După opoziţiile între principiul plăcerii şi principiul realităţii, într-o formulare înrudită cu mitologia greacă şi chiar cu filozofia presocratică de la începuturile gîndirii logice, Freud reia opoziţia dintre liber şi legat ; energia liberă este pulsiunea morţii *(Thanatos*, Nota trad.), care tinde spre dezmembrarea şi distrugerea ansamblurilor, iar energia legată este Eros, pulsiunea vieţii, care are drept scop „constituirea de unităţi mereu mai mari, care să se menţină ca atare : aceasta este legătura" (*Abriss der Psychanalyse).*

Eul este o instanţă de luptă : defensivă, protectoare, reprezintă funcţia mediatoare prin excelenţă. Ca s-o descrie, Freud întrebuinţează adesea termeni metaforici : Eul se află în slujba a „trei stăpîni" despotici, — lumea exterioară, Supraeul şi Sinele.

> „În felul acesta, presat de Sine, oprimat de Supraeu, respins de realitate, Eul luptă pentru a-şi îndeplini sarcina economică, pentru a restabili armonia dintre diversele forţe şi influenţe care acţionează asupra sa şi în interiorul său... De fiecare dată cînd este silit să-şi recunoască propria slăbiciune, eul este cuprins de spaimă, frică reală în faţa lumii exterioare, scrupule de conştiinţă în faţa supraeului, anxietate nevrotică în faţa sineului şi forţei pasiunilor care domină aici" (*Nouvelles Conférences sur la Psychanalyse*, p. 104).

Climatul eului este redat de Freud printr-o exclamaţie dezabuzată şi desperată : „Vai ! viaţa nu este uşoară !"... (ibidem). Eul reprezintă o protecţie faţă de tot ceea ce se mişcă, se deplasează, atacă şi, în acelaşi timp, reprezintă o *suprafaţă* filtrantă între exterior şi interior, între sine şi supraeu : „o scoarţă de copac", spune Freud. Putem spune că, în esenţă, are o *funcţie de relaţie*. El este acela care asigură în special funcţia de relaţie dintre subiect şi obiectele libidoului. Cînd această relaţie este primejdioasă, eul execută o mişcare de retragere din faţa obiectului, care astfel devine obiectul unei pierderi : apare aici *angoasa*, reacţie de apărare mai puţin distructivă decît ar fi contactul cu o realitate perturbatoare. În încheierea unui text în care defineşte instanţele „personalităţii psihice", Freud scrie : „Wo Es war, soll Ich werden". Citām acest text în original, deoarece traducerea sa constituie obiec-

tul unei controverse care scoate în relief multiplele orientări ale curentelor psihanalitice. În centrul dezbaterii se situează eul, concepția despre eu, felul cum acționează el în practică. Tradusă *ad litteram*, expresia este următoarea : „Acolo unde era sinele, trebuie să ajungă (să devină) eul". Traducerea franceză curentă este : *„Le moi doit déloger le Ça"* * (Gallimard, collection „Idées"), și iată și două tălmăciri ale aceleiași fraze, datorate lui Jacques Lacan : *„Là où c'était, là dois-je advenir"* ; sau : *„Là où s'était, là etc."* **. Prima traducere ar arăta că funcția eului este de a reprima sinele (= „acela", Nota trad.), pînă la expulzare. Traducerile lui Lacan, credincioase construcției frazei, vor să spună altceva : „Devenirea" eului, tradusă aici de Lacan prin cuvîntul „eu" din franceză (je), are sensul unei *reluări* a sinelui de către subiect. După această interpretare sensul psihanalizei nu este reprimarea pulsiunilor, ci libera lor exprimare. Aceasta ar însemna *să dorești în cunoștință de cauză,* adică cunoscînd, în chip conștient, propria ta cauzalitate. În primul caz eul reprezintă o instanță morală de echilibru și reglare constrictivă, al cărei inamic este pulsiunea : în celălalt caz eul este o instanță de preluare pe cont propriu a libidoului, „paradox al unui imperativ care mă silește să-mi asum propria mea cauzalitate", scrie Lacan.

Această discuție asupra traducerii ne permite să situăm cu precizie destinul psihanalizei după dispariția lui Freud : fie psihanaliza devenită o reeducare a subiectului, destinată să întărească mecanismele de apărare ale eului împotriva acțiunilor pulsionale, caz în care avem de-a face cu orientarea numită *Ego-Psychology,* psihologia eului, suport teoretic al psihanalizei americane ; fie psihanaliza rămasă o morală care ține seama de libido fără alt consemn decît libertatea discursului, rămînînd la latitudinea subiectului care-l folosește să se apere sau nu împotriva propriilor sale pulsiuni. Avem aici extrema reprezentată de direcția lacaniană, după unii formă contestată de ortodoxia freudiană, după alții renovare a psihanalizei.

Așa cum am și văzut, Freud nu tranșează net problema eticii și încă și mai puțin pe aceea a politicii. După el, și fără nici o îndoială astăzi, aceste două probleme se pun cu o acuitate extremă. Statutul eului, teoria pe care o construiesc în acest sens unii sau alții, constituie întotdeauna un test de *morală.* Cît despre „politică", ea rămîne la fel de sumar schițată ca în concepția freudiană.

---

* „Eul trebuie să izgonească sinele" (Nota trad.).

** În traducere aproximativă : „Acolo unde era acela, trebuie să ajung eu" ; sau „Acolo unde se era, acolo etc." (Nota trad.).

Supraeul ne va permite să precizăm și mai bine aceste valențe ideologice. În ierarhia celei de-a doua topici supraeul reprezintă instanța cea mai represivă.

„Situîndu-ne din punctul de vedere al limitării instinctelor, putem afirma : sinele este cu totul amoral, eul se silește să fie moral, supraeul poate deveni hipermoral și, în același timp, la fel de crud ca sinele" *(Das Ich und das Es).*

Sever, crud și chiar, spune Lacan, obscen și feroce, supraeul este reprezentarea, adesea figurată, a represiunii instinctelor de către oprelișțile culturale. Această constrîngere nemiloasă, care se înfățișează spontan sub trăsăturile chipului patern — să ne amintim de mustața neagră a tatălui lui Hans și de înfricoșătorul cal cu botniță neagră, care îl simbolizează — își are originea într-un proces complex : agresivitatea subiectului se întoarce împotriva lui însuși, producînd iluzia unei legi exterioare, pe cînd de fapt ea vine din interior :

„Severitatea originară a supraeului nu reprezintă... severitatea suferită sau așteptată din partea obiectului, ci exprimă agresivitatea copilului însuși la adresa acestuia" *(Das Unbehagen in der Kultur).*

Supraeul se conturează progresiv în concepția lui Freud în legătură cu copilul, cu temerile adesea fobice ale acestuia, de felul aceleia a micului Hans, și cu complexul lui Oedip. De fapt, eșafodajul celei de-a doua topici nu este separabil de ideologia *familiei,* al cărei reprezentant este supraeul. Spre a înțelege însă extensiunea acestei implicații, trebuie să abordăm mai întîi problema genezei antropologiei lui Freud : în mod logic, el a ajuns să formuleze ipoteze asupra evoluției structurii familiale. Ca să explice supraviețuirea în psihologia infantilă a unor sentimente atît de puternice și atît de complexe ca agresivitatea față de tată și dragostea față de mamă, a trebuit ca Freud să aplice pînă la capăt logica atemporală a inconștientului și să urce pînă la familia primordială a umanității, rescriind, cu ajutorul categoriilor psihanalitice, însăși Geneza *.

Mitologia hoardei primitive

Unul din punctele de plecare ale lui Freud constă în observarea copiilor : a sa proprie asupra lui Hans și aceea a unuia dintre colaboratorii săi apropiați, Ferenczi, asupra micului Arpad, torturat

---

* Aluzie la „Cartea genezei" din Biblie (Nota trad.).

de o fobie analoagă cu fobia lui Hans, dar fixată asupra cocoșilor. El conchide că copiii găsesc — sau regăsesc — formele unei religii arhaice, *totemismul* : în această structură socială și religioasă, divinitatea este reprezentată de un animal din care descinde clanul. Societatea este, în acest caz, împărțită în clanuri, după totemuri, și este legată prin interdicții riguroase privind căsătoria, consumul alimentelor, stilul vieții de toate zilele. Aceasta este, cel puțin, imaginea științifică pe care totemismul a întruchipat-o în secolul al XIX-lea, la începuturile unei antropologii încă rudimentare.

„Punctul meu de plecare l-a constituit izbitoarea concordanță dintre cele două prescripții de tabu ale totemismului — să nu ucizi totemul și să nu ai raporturi sexuale cu nici o femeie din același clan totemic, — cu cele două laturi ale complexului lui Oedip : să nu te debarasezi de tată și să n-o iei pe mamă de soție" *(Ma vie et la psychanalyse*, p. 83).

Freud ajunge astfel la ideea de a face o apropiere între animalul totem și tată. Rămîne de explicat, în acest caz, *persistența* unei asemenea apropieri în sechelele totemismului reprezentate de fobiile copilului. Pentru a face acest lucru, Freud apelează la noțiunea de *refulare* : pentru ca „amintirea să se transpună în ereditatea arhaică", este necesar ca evenimentul care constituie obiectul evocării — și prin urmare și al refulării care îl transformă — să fie suficient de important și să se repete des. Acest eveniment destul de hotărîtor spre a interesa structura psihică a copiilor este identificat de Freud într-o crimă : dacă tatăl revine sub forma unui animal, fie în religii, fie în fobiile copiilor, este pentru că a fost ucis. Mai lipsește o verigă din lanțul logic, pentru ca Freud să-și poată povesti mitul : într-adevăr, trebuie ca „masele, ca și indivizii, să păstreze sub forma unor urme mnezice inconștiente impresiile trecutului" *(Moïse et le monothéisme*, p. 127 ; urme mnezice = urme ale memoriei) *. Acum mitul freudian poate fi însăilat : la început a fost o hoardă, dominată de un mascul viguros, „stăpîn și tată al întregii hoarde". El posedă toate bunurile materiale și toate femeile, de care singur se bucură din punct de vedere sexual. Ceilalți bărbați din hoardă sînt obligați să răpească femeile din alte hoarde, reproducînd în felul acesta sistemul masculului unic, pînă cînd, frustrați și exasperați, „fiii", care își dau seama de această situație a lor numai printr-un act sîngeros, se coalizează spre a-și

* Explicația din paranteză aparține autoarei (Nota trad.).

masacra tatăl și a-l devora : canibalismul era o manieră pioasă de înmormîntare a mortului, de anihilare a puterilor sale de pe lumea cealaltă și, în plus, un mijloc de asimilare în propriul corp a acestor puteri. Urmează o perioadă intermediară de asociere între frați, socotită de Freud „un fel de contract social“ : regulile minimale de conviețuire sînt tabuurile incestului, destinate să evite reproducerea situației anterioare, și legea — corolar a exogamiei. Dar amintirea tatălui ucis îi obsedează pe supraviețuitori, care, spre a se pune la adăpost, instituie o sărbătoare comemorativă care reamintește originea sîngeroasă a pactului social, pe de o parte, iar pe de alta potolește forțele malefice ale celui asasinat. Avem, aici, sorgintea oricărei religii : amintirea ambivalentă a tatălui omorît, de care trebuie să te temi și pe care trebuie, totodată, să-l venerezi.

Urmarea acestei istorii nu este mai puțin decisivă. De la animal la zeii antropomorfi, religia trece spre monoteism, caz în care un singur zeu canalizează întreaga sacralitate : revenirea la putere a tatălui unic al hoardei primitive. De atunci încoace, istoria religiilor procedează prin întoarceri succesive la omorul inițial : fondatorii de religii sînt uciși, fie în chip ritual, în fiecare an, fie, mai tîrziu, ca Moise, despre care Freud crede că a fost asasinat de către leviții săi. Însă de fiecare dată cînd actul se repetă, simptom imens pe măsura omenirii întregi, ceva se pierde în ceea ce privește refularea, adică actul ajunge din ce în ce mai aproape de amintire și din ce în ce mai departe de remușcarea refulată. Ca și simptomul, forța sa perturbatoare se stinge odată cu revenirea în memorie *. După părerea lui Freud, religia creștină este aceea care realizează trecerea actului criminal din simptom în amintire. Căci sacrificiul lui Cristos, rolul pe care-l joacă bărbații evrei în asasinarea sa, țin de amintirea uciderii tatălui. Iar de data aceasta un fiu se sacrifică înaintea tatălui său răscumpărînd jertfa originară care avusese loc în sens invers. De aici Freud extrage o interpretare a antisemitismului și a persistenței sale reînnoite de nazism chiar de la apariția sa : dacă evreii sînt atît de des persecutați, este pentru că ei neagă uciderea lui Dumnezeu, pe care creștinii o mărturisesc și de care astfel se eliberează.

Cu acest mit se inaugurează o nouă dimensiune a gîndirii freudiene. Dar ea nu apare abia acum, întrucît interesul pentru „pre-

---

* Expresie confuză, pentru că nu poate fi vorba de o „revenire în memorie“. De unde să revină ? În realitate avem de-a face cu o situare la nivelul conștiinței (= conștientizare), ceea ce este cu totul altceva (Nota trad.).

istoric“ se manifestă odată cu studierea isteriei. Studiile antropologului englez Frazer, asupra *Totemismului și exogamiei*, apar în 1910, iar în 1912 Freud scrie *Totem și tabu*, prima lucrare în care el sintetizează ficțiunile sale antropologice. Dar pasiunea pe care o pune el aici, impresia de descoperire, în care regăsim accentele din *Interpretarea viselor*, nu produc cu toate acestea aceleași efecte ca prima mare carte a psihanalizei : Freud nu se mai întemeiază acum pe fapte precise, pe analize proprii, ci pe ipoteze împrumutate de la alții : Frazer, Darwin, Atkinson, antropologi și nu clinicieni. Din punct de vedere istoric, merită a fi relevată conjunctura care reunește psihanaliza și etnologia în constituirea unui mare mit genetic, dar aceasta nu poate avea decît valoarea unei ficțiuni. Așa cum Freud însuși scrie cu privire la ipotezele sale asupra lui Moise, implicate în rețeaua mitului hoardei primitive, este un *roman istoric*. În același sens și mitul originilor, așa cum și-l imaginează Freud, este un roman, de un tip particular, vizînd noțiunea de familie : un roman familial. Prin acest termen, Freud și Otto Rank, unul dintre discipolii săi, desemnează ficțiunea prin care copiii își închipuie, mult după consumarea stadiului oedipian, că sînt fii de prinț, culeși de pe drumuri de oameni săraci. În *Totem și tabu* și în *Moise și monoteismul*, Freud ne oferă un roman familial, scris în maniera sa proprie : este o distanțare în timp și spațiu a originilor, o punere în perspectivă a locului de naștere familial, o gîndire neîncetat captată de o rețea ideologică religioasă, de care nu reușește să se detașeze niciodată în întregime.

Pe planul conceptelor, piesa care lipsește sistemului lui Freud ni se pare a fi noțiunea de *masă* : masa și individul reacționează în același fel și întregul aparat psihic se află doar transpus de către Freud la scara unei colecții de indivizi. Pe același plan, ideea unei secțiuni transversale în societate sau, mai bine-zis, însăși ideea de *clasă socială* nu poate juca nici un rol. În sfîrșit, dacă admitem că modelele mitice ale refulării se transmit ereditar, printr-un fel de filiație psihologică, se conturează o idee de istorie totodată foarte simplă și foarte interesantă. Simplă, chiar simplistă, pentru că face aproape *tabula rasa* procesele complexe și contradictorii care alcătuiesc desfășurarea istoriei, pe teritorii distincte, determinate din punct de vedere geografic, cultural și social. Dar interesantă, totuși, într-o privință : ca și Marx în primele pagini din *18 Brumar* *.

---

* vezi K. Marx, *18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, în : Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, vol. 8, Editura politică, București, 1960, p. 115 și urm.

Freud spune că istoria se desfășoară pe mai multe scene: în primul rînd în evenimentele exterioare, apoi în creierul oamenilor. „Omenirea nu trăiește doar în prezent; trecutul, tradițiile rasei și popoarelor subzistă în ideologiile supraeului". Fraza care urmează precizează riguros discrepanța față de poziția materialistă:

> „Aceste tradiții nu suferă decît lent influența prezentului și a modificărilor de rigoare și, atîta timp cît acestea se exercită prin mijlocirea supraeului, ele continuă să joace în viața umană un rol important, *independent de condițiile economice*" (*Nouvelles Conférences sur la psychanalyse,* La personnalité psychique, p. 91, subl. autoarei *).

Stranie rezistență a lui Freud față de istorie. Deși putem tot atît de bine să spunem că el ține seama în cel mai înalt grad de determinările istorice, deoarece își construiește întreaga teorie psihanalitică pe înrîurirea trecutului asupra prezentului (refulare) și deoarece orice nevroză este, *stricto sensu,* o istorie. Așa cum putem spune că, orice dialectică fiindu-i străină**, el nu are posibilitatea conceptuală de a lua cunoștință de necesitățile filozofice ale marxismului, în special ale materialismului dialectic. Fără îndoială că numai prin intermediul noțiunii antropologice de *cultură* vom înțelege într-un mod utilitar perspectivele istorice, chiar restrînse, ale concepției lui Freud: căci principiile terapeutice ale curei, ca și observația teoretică a vieții cotidiene, atenția acordată limbajului, îl conduc la o justă evaluare a sistemelor de semne care îl înconjoară pe individ încă de la naștere. Numai atunci cînd, printr-un mecanism de retroproiecție, deduce ipoteze asupra originilor, el pierde simțul realului, care altminteri îl definește întotdeauna.

---

* Interpretare dogmatică, care ignoră relativa independență a conștiinței, a ideologiilor, ca elemente de suprastructură, față de baza economică a societății. Așa cum vom vedea din eseul *Psychanalyse et matérialisme historique* (Lucien Sève), nu în aceasta constă „idealismul istoric" al lui Freud (Nota trad.).

** Afirmația autoarei nu este întemeiată. W. Reich, P. Ricoeur și P. Fougeyrollas au demonstrat mai mult decît convingător caracterul dialectic al concepției freudiene, faptul că trăirile conflictuale, proprii nevroticilor, l-au împins pe Freud spre concepte dialectice (Nota trad.).

Aplicațiile psihanalizei : „Ieșirea în larg"

Psihanaliza s-a dezvoltat îndeosebi pe terenul culturii, într-un dublu sens. Mai întîi în sensul că își trage eficiența, cum am văzut, din semnele limbajului, acestea constituind suportul *culturii,* în înțelesul etnologic al termenului, apoi pentru că după 1900 ea a contribuit din plin la direcționarea culturii *noastre,* în înțelesul de *cultură generală.* Chiar în afara extensiunii sale paramedicale și a recunoașterii oficioase și totodată masive a terapeuticii analitice, teoria freudiană s-a răspîndit, clandestin sau nu, în aproape toate domeniile instituite ale cunoașterii. Prin „instituție" înțelegem să ne referim aici la decupajele, dealtfel uneori labile, ale instituției universitare în litere și științe umaniste, drept, medicină, belle-arte. Atitudinea lui Freud față de universitate este în întregime marcată de ambivalență. Psihanalistul (și nu numai el) ar fi satisfăcut de inserția psihanalizei în planul de învățămînt universitar, dar se poate foarte bine și lipsi de aceasta. În 1919, în timpul revoluției maghiare conduse de Belà Kun, Ferenczi, discipol maghiar al lui Freud, a fost numit profesor de psihanaliză la universitate. În timpul celor cîteva luni de guvernare a lui Belà Kun, Freud a trebuit să mediteze asupra acestei probleme și a publicat în limba maghiară un scurt articol intitulat : *Trebuie predată psihanaliza la universitate ?* El elaborează aici un proiect, ale cărui elemente ar putea fi și astăzi valabile, fără a se ține seama de extraordinara rezistență a psihanaliștilor, cel puțin în Franța, față de orice formă de răspîndire a științei lor. Iată ce propune Freud :

> „În cercetarea proceselor mentale și a funcțiunilor intelectuale, psihanaliza folosește o metodă specifică. Aplicarea acestei metode n-ar putea fi în nici un caz redusă la domeniul tulburărilor patologice, ci extinsă și la rezolvarea problemelor artei, filozofiei și religiei. În această direcție ea a și furnizat puncte de vedere noi și a aruncat o lumină prețioasă asupra unor domenii ca istoria literaturii, mitologia, istoria civilizațiilor și filozofia religiei. Astfel, cursul de psihanaliză generală ar trebui să fie larg deschis studenților din aceste ramuri ale științei. Efectele fertilizante ale gîndirii psihanalitice asupra acestor discipline vor trebui cu siguranță să contribuie din plin la întărirea lanțului care leagă știința medicală de ramurile științei aflate în interiorul sferei filozofiei și artelor, în sensul în care se vorbește de universitate".

Pentru Freud este limpede : nimic nu se opune aplicării psihanalizei în afara domeniului ei terapeutic. Acest program de „psih-

analiză generală“ este destinat studenţilor în litere şi completează alte două tipuri de învăţămînt, unul „elementar“, pentru studenţii în medicină, altul „specializat“, pentru studenţii în psihiatrie. Aşadar, Freud nu intenţiona să transforme psihanaliza într-o ştiinţă separată de medicină. Dar el îi atribuie din capul locului o funcţie de transformare a cunoştinţelor existente şi el însuşi face în practica sa sforţări în această direcţie.

Freud a „aplicat“ psihanaliza la multiple domenii culturale: mit, religie, istorie, artă plastică, literatură. Aici, ca şi în alte părţi ale operei sale, el se arată prizonierul ideologiei timpului său şi al originilor sale sociale: căutînd să explice „geniul“ cutărui autor, privilegiind „creaţia literară“, fără a recuza în mod explicit ierarhia de valori pe care o subînţelege orice sistem de învăţămînt: nobleţea creaţiei, destinul blestemat al poetului, legătura privilegiată cu inconştientul. Totuşi, aici, ca şi aiurea, mereu cu limite, dar îndrăzneţ, Freud străpunge zidul ideologiei al cărei prizonier este, atît de mare este convingerea sa că „drumul spre larg, dreptul la interesul universal“ sînt deschise psihanalizei (*Ma vie et la psychanalyse*, p. 59).

Freud şi practica estetică

Freud este pasionat de operele de artă şi, în acelaşi timp, indiferent la frumos: „fondul“ îl interesează mai mult decît „calităţile de formă sau de tehnică“ (*Moise al lui Michelangelo*). Dar — sens în care este novator — Freud este extrem de sensibil la *efectele* produse de operele de artă. Consecinţa acestei sensibilităţi selective este faptul că el nu se interesează decît de ceea ce îl emoţionează. Şi cum nu totul îl emoţionează în aceeaşi măsură, nu dispunem, de exemplu, de texte despre muzică, pentru că el se declară „incapabil s-o guste“. Dacă, cum ne-o spune pe şleau, „despre frumos psihanaliza are cel mai puţin de spus“, în schimb are a se pronunţa asupra afectelor produse de frumos, afectul fiind o descărcare de energie pulsională pe care o putem traduce într-un vocabular, romantic şi psihologizant totodată, prin *emoţie*.

Originalitatea de netăgăduit a procedeului lui Freud ţine în întregime de faptul că el porneşte de la efectul produs asupra sa, individul Sigmund Freud, făcînd din aceasta un instrument de analiză a operei. Procedeul apare nejustificat de pe poziţia criteriilor esteticii clasice, bazate, dimpotrivă, pe ideea gustului normativ. Freud contestă prin aceasta cu calm normele frumosului, ale gustului, ale

convenţiei sociale existente. Frumosului, el îi substituie eficienţa emotivă : mai precis, el ne permite să înţelegem că eficienţa unei opere de artă nu poate fi analizată decît în raportul dintre produsul contemplat şi subiectul care contemplă : decisivă răsturnare de perspectivă, fără îndoială, de care de-acum înainte trebuie să ţină cont orice demers estetic şi critic.

Cum procedează Freud ? Să analizăm trei exemple, din trei registre estetice diferite : sculptură, pictură, literatură, care ne vor permite să învăţăm a măsura pe Freud, apoi pe noi înşine, efectul produs de operele de artă asupra subiectivităţii critice.

Exemplul nr. 1 : Moise de Michelangelo

Efectul produs asupra lui Freud este în acest caz atît de puternic, încît îl constrînge la o interpretare în acelaşi timp plauzibilă şi aberantă. Procedeul nu este mai puţin captivant, însă Freud, simţind fără îndoială că procentul de subiectivitate este nemăsurat în acest text, l-a făcut în mod ciudat să pară anonim în propria sa expunere. Mărturie preţioasă a unei sincope fecunde. Nici o sculptură, ne spune el, nu l-a impresionat mai puternic :

> „Am încercat mereu să mă ţin bine sub privirea mînioasă şi dispreţuitoare a eroului. Dar uneori am fost silit să mă furişez cu prudenţă din penumbra naosului (bisericii *Sf. Petru în lanţuri* din Roma), ca şi cum eu însumi aş fi aparţinut plebei asupra căreia se aţintea această privire, plebe incapabilă de fidelitate faţă de convingerile ei şi care nu ştie nici să aştepte, nici să creadă, ci scoate strigăte de beatitudine de îndată ce idolul iluzoriu îi este redat“ *(Essais de psychanalyse appliquée, le Moïse de Michelangelo,* p. 12).

Eroul terifiant, Moise, este reprezentat de către Michelangelo în momentul în care, coborînd de pe muntele Sinai cu tablele legii mozaice pe care i le-a transmis Iehova, zăreşte mulţimea evreilor dansînd în jurul viţelului de aur. Freud se simte el însuşi judecat de Moise. Ne amintim că el s-a autodefinit drept un „evreu infidel“. Înainte chiar de a începe analiza operei, Freud pune şi expune propria sa subiectivitate, se integrează în scena asupra căreia se îndreaptă privirea lui Moise. El este *pleavă,* şi rolul afectului — teamă, veneraţie, spaimă religioasă — va fi să-l pună pe Moise la locul său : este statuia unui om, făcută de un om, privită de un om, şi nu statuia unui erou divin. Ceea ce este analizat în această sta-

tuie nu este ceea ce numim frumusețea sa, ci efectul sacru și iluzoriu pe care artistul a știut să i-l dea. A explica aceasta, este, o dată mai mult, a merge în sensul unui raționalism ateu.

Analiza lui Freud se concentrează asupra unui detaliu : ce face mîna dreaptă a statuii, Moise este înfățișat șezînd, — timp ce ține în mîna dreaptă tablele legii și un caier din barba-fluviu care i se revarsă pe genunchii pe care se odihnește cealaltă mînă. Freud crede a distinge că indexul mîinii drepte reține mai ales o șuviță din partea stîngă a bărbii și trage concluzia că „ghirlanda bărbii ar marca drumul parcurs de mînă“ (p. 26), care ar fi acela al unei mîini drepte ridicate în semn de blestem, dar care nu poate săvîrși acest gest de mînie pentru că ar risca să lase să alunece neprețuitele table. Expresia definitivă a statuii este, deci, o mînie stăpînită, ale cărei efecte deja au trecut. Moise era cît pe aci să scape din mînă legile, datorită accesului său de furie violentă, dar a izbutit să le prindă la timp. Or, legenda spune că Moise în realitate a spart tablele și nu și-a dominat mînia, ceea ce Freud uită *.

Să reținem din acest exemplu practica *detaliului* : întotdeauna Freud începe prin a descoperi un colț al tabloului, o zonă minusculă a operei, de care nimeni nu se interesează, deoarece practica psihanalitică i-a arătat ce însemnătate are *deplasarea.* Postulatul implicit al lui Freud, confirmat în această privință de numeroase analize ulterioare, este că nimic nu este nesemnificativ. Mai mult : tocmai ceea ce apare drept mărunt și neînsemnat, la sfîrșitul analizei se va revela drept lucrul cel mai semnificativ. Cum să judecăm, în acest caz, cu privire la pertinența alegerii detaliului ? O putem face dacă ținem seama de impactul subiectiv al ansamblului : în acest fel, nici o critică nu este în sine în mod obiectiv bună, dar, de asemenea, nici una nu este proastă. Toate ne învață ceva, atît în legătură cu opera, cît și despre raportul dintre operă și destinatarul ei. Sub privirea statuii, Freud se fixează înfricoșat asupra amănuntului nesemnificativ al poziției degetelor în barbă, astfel încît sensul operei apare numaidecît : o furie stăpînită, deci o slăbiciune omenească imediat depășită, apoi, aceste redutabile table care erau cît pe ce să se spargă. Destinatarul Freud se întîlnește, oare, cu creatorul Michelangelo în intenție și judecată ? Falsă problemă : dacă Freud a putut raționa astfel, în ciuda abaterii inter-

* Se poate ca Freud să nu fi „uitat“ acest lucru și să-l fi „uitat“ Michelangelo. Oricum, interpretarea sa pornește de la un detaliu semnificativ. Mesajul artistic nu calchiază întotdeauna „adevărul istoric“ al... legendelor (Nota trad.).

pretării sale față de aceea a criticilor nepsihanaliști, aceasta ne spune ceva despre statuie. Dar aberația rămîne atît de flagrantă încît șochează, deoarece în povestea biblică, Moise pur și simplu a spart tablele legii.

Exemplul nr. 2 : Leonardo da Vinci

Efectul produs de picturile lui Leonardo da Vinci este, cum bănuim, mai ales un efect al surîsului :

> „Aceste tablouri respiră o mistică căreia nu îndrăznim să-i pătrundem secretul ; putem cel mult să încercăm să căutăm legătura cu creațiile anterioare ale lui Leonardo... surîsul seducător pe care-l cunoaștem ne permite să ghicim că este vorba de un secret erotic" *(Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci,* p. 163).

Freud încearcă să pătrundă acest secret cu ajutorul unor frînturi de viață ale unui Leonardo despre care știm prea puține lucruri, — copilăria sa fără tată, legăturile privilegiate cu o mamă iubită tandru, registrele sale de socoteli, desenele și în special principala piesă aflată în atenția lui Freud : o amintire din copilărie. Încă din leagăn Leonardo ar fi primit — aflăm scris în tratatele sale științifice — vizita unui vultur care i-ar fi deschis gura cu coada. Pentru Freud aici nu este vorba de o amintire, ci de un fantasm care abia transpune dorința unui *fellatio* săvîrșit de Leonardo asupra unui vultur. Dar vulturul se deplasează în analiză, deoarece în tradiția mitică greco-latină el este un animal femelă care procreează fără fecundarea de către mascul. Deci vulturul ne trimite, pe de o parte, către imaginea unui bărbat (fellatio), iar pe de altă parte către imaginea unei femei care a procreat fără tată : mama lui Leonardo, desigur. Coada de vultur simbolizează, deci, în același timp un penis și sînul matern : Leonardo nu și-a cunoscut tatăl în prima copilărie și consecința este fantasmul seducerii de către mamă. În același timp se manifestă homosexualitatea lui Leonardo da Vinci, fie latentă, fie efectivă — puțin interesează pe analist în cazul de față. Aceasta se transpune și în caracterul androgin notoriu al celebrelor surîsuri, seducătoare tocmai datorită „misterului" lor, explicat de Freud. Foarte atașat de mama sa, ca urmare a unei biografii specifice, Leonardo rămîne fidel imaginii feminine predominante, se identifică cu aceasta și respinge orice altă femeie. Freud refuză însă energic să-l claseze pe Leonardo printre „nevropați", expunînd în legătură cu aceasta, a sa teorie a *subli-*

mării : „Creaţia unui artist este în acelaşi timp o derivaţie a dorinţelor sale sexuale" (p. 203). Derivaţia are aici în vedere dorinţa homosexuală care, în această epocă determinată a istoriei, a dat creaţiei lui Leonardo caracteristicile sale *afective*. Freud ne explică bine motivul care ne face să fim emoţionaţi în faţa surîsului lui Leonardo şi de unde provine la dînsul emoţia pe care izbuteşte să ne-o transmită.

Exemplul nr. 3 : **Tema celor trei lădiţe** din *Negustorul din Veneţia* **de Shakespeare**

În interpretarea pe care o dă textelor literare sau mitice, Freud rămîne foarte aproape de analiza viselor. În ambele cazuri există, în adevăr, un *text*, ca atare posibilitatea de a lucra asupra unui limbaj materializat în semne grafice. Dar în această întreprindere el dovedeşte o libertate extraordinară şi chiar o degajare completă de regulile riguroase cerute de analiza istorică. Mai mult, el face din anacronism regula sa de aur, făcînd asociaţii pe deasupra barierelor istorice şi procedînd întotdeauna cu un dispreţ deliberat şi creator faţă de orice cronologie. Astfel, în analiza acestei teme, el filtrează prin piesele lui Shakespeare *(Negustorul din Veneţia, Regele Lear)* basmele fraţilor Grimm şi operetele lui Offenbach..., găsind peste tot prezentă structura opţiunii între trei femei (lădiţa fiind simbolul sexului feminin) şi sfîrşeşte prin a lega aceste opţiuni succesive de tema unică a dorinţei unei singure femei, în succesiunea femeia maternă — tovarăşa de viaţă — femeia fatală *(la destructrice)*. Toate poveştile, piesele, ducînd în modalităţi diverse la alegerea între trei femei (judecata lui Paris, cele trei Parce, cele trei fiice ale regelui Lear. Cenuşăreasa etc.) converg, prin urmare, spre un comportament care nu este alegere, ci contrariul acesteia : necesitatea de a înfrunta, sub trei forme diferite, femeia ca pe celălalt simbol al castrării.

> „Cele trei forme sub care se prezintă, în cursul vieţii, însăşi imaginea mamei : mama propriu-zisă, amanta pe care bărbatul o alege după chipul acesteia şi, în sfîrşit, Pămîntul-Mumă care îl ia din nou" *(Essais de psychanalyse appliquée*, le Thème de trois coffrets, p. 103).

În definitiv, atenţia lui Freud este îndreptată asupra efectului morţii din această temă, ca şi asupra măştilor sub care acesta se ascunde.

În exemplele pe care le-am rezumat — dintr-o sută altele, căci activitatea de critic a lui Freud a fost considerabilă — demersul este întotdeauna axat undeva pe o identificare, suportul necesar al afectului : identificarea cu poporul evreu, dar și cu Moise însuși ca fondator al religiei, identificarea cu omul Lear, în ultimul text. Această constatare nu vrea să minimalizeze demersul freudian pentru că, în mod explicit, el se bazează pe un asemenea principiu. De fapt practica pe care Freud o utilizează în aplicarea psihanalizei rămîne profund *transferențială* : orice operă de artă, oricare ar fi suportul acesteia, limbaj, reprezentare, trezește un afect, pe care trebuie să-l analizăm ca pe un transfer de energie asupra suportului însuși. În această privință, ca și în demersul său clinic, Freud revizuiește clasificarea preluată de la ideologia dominantă, cel puțin în ceea ce are ca normativ : nu mai e vorba de frumos, ci de suporturi pentru emoție, și nu o emoție a tuturor, ci emoția cutărui individ. Deci practica estetică a lui Freud are în vedere o diferențiere accentuată, o cazuistică (de la caz la caz) a emoției artistice. În același timp, ea stabilește o legătură necesară, pe de o parte între autor și operă (fapt foarte contestat în prezent, în măsura în care literații au uzat în mod excesiv de psihanaliză, ca în cazul „psihocriticii" și „psihobiografiei"), iar pe de altă parte între autor și destinatarul operei : în acest domeniu se pivotează în jurul relației intersubiective, realitate nouă și abia exploatată.

Freud, cultura, limbajul

De fapt aplicarea psihanalizei, dacă și-a găsit istoricește în „artă", luată într-un sens general și confuz, un teren privilegiat, de drept ea nu se limitează la aceasta și nu este limitată de ansamblul operei lui Freud doar la exercițiile de critică literară sau de artă. Lectura volumului intitulat *Eseuri de psihanaliză aplicată*, culegere de texte răzlețe, este instructivă în această privință. Freud analizează aici limbajul (*Sensuri opuse în cuvintele primitive*), ca și aplicarea psihanalizei în jurisdicție, în textele literare (tema celor trei lădițe ; creația literară și reveria), documente istorice (*O nevroză demoniacă în secolul al XVII-lea*). Dacă am vrea să regrupăm aplicațiile practice ale lui Freud pe direcțiile sale principale, am observa că ele se axează pe influența limbajului asupra organismului, ceea ce constituie și punctul de greutate al reflecției freudiene asupra culturii.

Freud ni se dezvăluie aici, mai mult decît oriunde, ca prizonier al originilor sale ideologice, dar — aici ca și oriunde — în zdrențele și rămășițele unui umanism tragic exasperat — putem desluși posibilitatea unei antropologii mai riguroase, ale cărei baze nu pot fi puse numai de psihanaliză, însă care nu pot fi concepute fără ea. Cunoaștem marile linii ale gîndirii lui Freud, care transpar din lucrarea intitulată *Stare de indispoziție în civilizație* *. Această stare de indispoziție este determinată de discordanța dintre natura animală a omului, care se estompează mereu încă de la începuturile omenirii, și natura sa culturală care, dimpotrivă, progresează în detrimentul vieții instinctive. Iată ce îi scria Freud lui Albert Einstein, în 1932, cu referire la război :

> „Din timpuri imemoriale, umanitatea asistă la fenomenul dezvoltării culturii. Acestui fenomen îi datorăm tot ceea ce avem mai bun în noi și o bună parte din ceea ce ne face să suferim... Poate că aceasta ne duce la stingerea genului uman, deoarece dăunează în mai multe privințe funcției sexuale [...]. Transformările psihice care însoțesc fenomenul culturii sînt evidente și indubitabile. Ele consistă dintr-o evicțiune progresivă a finalităților instinctive, conjugată cu o limitare a reacțiilor impulsive. Senzații care pentru strămoșii noștri erau încărcate de plăcere, nouă ne-au devenit indiferente și chiar intolerabile. Există rațiuni organice ale transformărilor pe care le-au suferit aspirațiile noastre etice și estetice" *(Scrisoare către Albert Einstein)*.

Vedem că pentru Freud sexualitatea, din care în mod obișnuit se face revendicarea sa fundamentală, dimpotrivă, este obiectul unei regresiuni formidabile, pe care Freud nici n-o condamnă, nici n-o justifică. El chiar vede în aceasta certitudinea unei stingeri progresive a fenomenelor agresive, printre care și războiul :

> „Dintre caracterele psihologice ale culturii, două apar drept cele mai importante : consolidarea intelectului, care tinde să domine viața instinctivă, și reversiunea interioară a înclinației agresive, cu toate urmările sale favorabile și primejdioase" (ibidem).

Protestele pacifiste ale lui Freud secondează aceste enunțuri teoretice, a căror lectură demonstrează îndeajuns caracterul lor ipotetic și subiectiv. Cu toate acestea, tocmai pe acest teren se vor

---

* Titlul original : *Das Unbehagen in der Kultur* (Nota trad.)

grefa utopiile așa-zisului freudo-marxism. Într-adevăr, oricare ar fi forma pe care o împrumută, acesta nu ține seama de aspectul major al descoperirii freudiene : o nouă interpretare a limbajului, o nouă manieră de a asculta cuvintele și, dincolo de aceasta, o concepție diferită a raportului dintre limbaj și cultură. Asupra acestui din urmă punct trebuie însă să facem precizarea că Freud n-a putut avea perspicacitatea demonstrată ulterior de antropologia structurală, în ciuda limitelor formaliste ale acesteia și a idealismului care o marchează. Cu toate acestea reflecția actuală asupra limbajului, din ultimele două decenii — asupra căreia vom reveni — este tributară acestui aspect al interpretării freudiene.

Cuvîntul de ordine al acestei interpretări este atenția acordată lacunelor textului. Fie că este vorba de texte de vise, de relatări ale pacienților pe parcursul desfășurării curei, documente de arhivă sau texte transpuse, de felul rețelelor de imagini plastice, picturale, Freud — concentrîndu-și atenția asupra detaliilor celor mai mărunte — caută întreruperile, lacunele, deformările. Acesta este procedeul pe care îl pune el la punct în lucrarea istorică pe care i-o consacră lui Moise. Această carte, scrisă pînă în 1939, reunește atît teoriile lui Freud asupra originilor umanității primitive, cît și o metodă de interpretare axată pe atenția acordată lacunelor, pe care se sprijină aproape întreaga ermeneutică a lui Freud. Într-adevăr, el descoperă în textul biblic confuzii, obscurități, interpolări în cronologie, pe care istoricii le atribuie în general redactării colective, într-o perioadă de timp îndelungată, a acestor scrieri religioase. Fără a contesta însă condițiile redactării, Freud este imediat atent la interpolări, care, pentru el, se referă invariabil la producții ale Inconștientului. Fiind denaturări de texte, acestea corespund deci unei deformări, unei refulări. În acest fel Freud ajunge să gîndească că un eveniment anumit, uciderea lui Moise, cît și originea sa egipteană, așadar străină de poporul evreu, au fost mascate de confuzia textului. Asupra raportului dintre deformare și refulare, Freud merge mai departe ca oricînd :

> „Deformarea unui text se apropie, pînă la un anumit punct, de un omor. Dificultatea nu constă în comiterea crimei, ci în ascunderea urmelor sale. Ar fi de dorit să-i redăm cuvîntului *Entstellung* sensul său dublu de odinioară. Într-adevăr, acest cuvînt n-ar trebui să însemne pur și simplu «a modifica aspectul a ceva», ci și «a plasa aiurea, a deplasa». De aceea, în multe alterări de texte sîntem siguri a găsi, ascuns undeva, deși sub formă modificată și smuls din context, ceea ce a fost suprimat și negat, numai că uneori întîmpinăm oarecare dificultăți în cunoașterea faptului" (*Moïse et le monothéisme*, p. 59).

Așadar, asasinatul este cauza determinabilă cu precizie, modelul acestuia fiind omorîrea tatălui în hoarda primitivă. Fără a merge pînă la un asasinat real, Freud afirmă în acest text *necesitatea de a interpreta* orice deformare ca efect al unei refulări, adevărată disimulare inconștientă, analoagă cu un asasinat simbolic, — o crimă verbală. Vedem limpede unde ne duce raționamentul prin analogie, în ce mod angajează el forța ideii freudiene. Pentru Freud există o veritabilă filiație de la asasinatele verbale la asasinatele reale, o crimă reală presupusă (aceea împotriva tatălui primitiv) generînd prin repetiții infinite fie alte crime reale (asasinarea lui Moise, sacrificarea lui Cristos), fie crime simbolice (asasinarea imaginară a tatălui de către fiu în complexul lui Oedip, sau interpolări de texte, oricare ar fi acestea). Și totuși, în afara deviației analogice a lui Freud, se conturează o metodă, a cărei elaborare nu-i aparține numai lui. Ca și Michelet, el încearcă să facă să vorbească „tăcerile istorice", ținînd seama, dar în mod relativ, de dosarele de arhivă care nu pot conține decît partea oficială, prin urmare mincinoasă, a documentelor istorice. Tot ca Michelet, în filiera identificării prin subiectivitate, practicată încă de Rousseau, el utilizează efectul textului asupra subiectului. În sfîrșit, ca Marx, așa cum am arătat, el concepe *o istorie care se desfășoară pe mai multe scene*. Să citim, prin această prismă, introducerea la *18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte*.

> „Oamenii își făuresc ei înșiși istoria, dar și-o făuresc nu după bunul lor plac și în împrejurări alese de ei, ci în împrejurări date și moștenite din trecut. Tradițiile tuturor generațiilor moarte apasă ca un coșmar asupra minții celor vii. Și tocmai atunci cînd oamenii par preocupați să se transforme pe ei și lucrurile din jurul lor, să creeze ceva ce n-a mai fost, tocmai în asemenea epoci de criză revoluționară ei invocă cu teamă spiritele trecutului, chemîndu-le în ajutor, împrumută de la ele numele, lozincile de luptă, costumele, pentru a juca, în această travestire venerabilă și cu acest limbaj împrumutat, o nouă scenă a istoriei universale" *.

Spiritele trecutului, cultura care dăinuie în vălmășagul evenimentelor, îmbrăcîndu-le în veșminte de morți, constituie în acest text și în modul în care Marx scrie istoria în planul ideologiei, acea altă scenă de care se ocupă mereu Freud : aceeași conștiință a de-

---

* K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 8, Editura politică, București, 1960, p. 119 (Nota trad.).

calajelor în imaginarul trăit de oameni în raport cu realitatea, aceeași preocupare pentru *cunoașterea denaturată*, aceeași căutare a cauzelor adevărate. Dar dacă problema cauzalității este pusă în ambele cazuri, în primul rînd ea nu este pusă în aceiași termeni și, ca urmare, nu s-ar putea obține aceleași răspunsuri. Căci răspunsul lui Freud merge în sensul unei ștergeri radicale a cauzelor reale care au acționat și care mai acționează, dar fără ca efectele lor să ne permită să le înțelegem : originea există, dar ea a devenit inaccesibilă datorită refulării, care o barează în mod repetat. Efectele trecutului nu-l reflectă. Totul la Freud ne dezvăluie ideologicul, dar acesta rămîne singurul nivel al realului luat în seamă în chip efectiv. Răspunsul lui Marx pornește de la o realitate determinantă, pe care Engels îl rezumă în prefața cărții citate mai sus :

> „Tocmai Marx a fost acela care a descoperit primul marea lege a dezvoltării istorice, lege în virtutea căreia toate luptele din istorie, indiferent dacă se desfășoară pe tărîm politic, religios, filozofic sau pe oricare alt tărîm ideologic, nu sînt de fapt decît expresia mai mult sau mai puțin clară a luptelor dintre clasele sociale, și că existența și totodată conflictele dintre aceste clase sînt, la rîndul lor, condiționate de gradul de dezvoltare a stării lor economice, de natura și felul producției lor și de schimbul condiționat de aceasta“ (Prefață din 1885) *.

Faptul de care n-a ținut seama Freud este înlănțuirea care merge de la ideologic la economic și pe care, în ce îl privește, el o realizează altoind imaginarul pe o realitate ipotetică, neurofiziologică sau biologică, sau, în ipoteza hoardei primitive, mitică și culturală. Se disting aici limitele unei „revoluții“ care are loc pe terenul limbajului : imensă revoluție teoretică, amputată însă de suportul ei material — condițiile de viață ale oamenilor în imaginația cărora se desfășoară în întregime drama freudiană.

---

* Cf. K. Marx, *18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, Prefața lui F. Engels la ediția a III-a, Editura pentru literatură politică, București, 1954, p. 9 (Nota trad.).

II

Dezvoltări şi mutaţii ale psihanalizei

În jurul anului 1905 încep a se constitui primele grupări în jurul lui Freud : în 1902 ia fiinţă o „reuniune psihologică de miercurea", în 1907 Jung determină fondarea unei societăţi Freud la Zürich, în 1908 ia naştere Societatea psihanalitică din Viena şi, în fine, în 1910 îşi începe activitatea Asociaţia psihanalitică internaţională. După cum vedem, lucrurile evoluau rapid, în pofida unor rezistenţe efective, proclamate însă pe un ton cam exagerat. În ciuda scandalurilor, sau datorită lor, psihanaliştii încep să se organizeze, practica începe a se răspîndi, fără îndoială mai puţin rapid decît teoria. Două fapte importante trebuie semnalate : mai întîi expansiunea psihanalizei în ţările anglo-saxone şi repeziciunea răspîndirii acesteia, apoi repetarea unui fenomen pe care Freud a trebuit să-l înfrunte foarte devreme, în speţă multiplele disensiuni, sciziuni şi discordii ale mişcării analitice. Cînd încerci să le desluşeşti motivele, te găseşte confruntat pe de o parte cu o sumedenie de argumente adesea confuze, întunecate de aluzii polemice, iar pe de altă parte ai de-a face cu explicaţiile psihologizante care tind să facă responsabil caracterul autoritar al lui Freud, problemele „filiale" ale discipolilor săi faţă de el şi problemele de rivalitate personală. Pe deasupra, trebuie să ne amintim că primele grupări ale psihanaliştilor au întrunit în mod necesar medici lipsiţi de o formaţie în acest sens, chiar fără a-şi fi aplicat lunga şi dificila autoanaliză practicată de Freud asupra lui însuşi. Primele analize practicate erau expeditive şi adesea apropiate de conversaţie. În sfîrşit, personalităţi bizare, adesea individualiste şi extrem de înclinate să se proclame şefi ai unei noi orientări, ai unei şcoli noi, erau atrase de statutul marginal, deviant al mişcării psihanalitice. Acest fenomen mai durează şi astăzi, reînnoidu-se neîncetat. El este foarte accentuat în Franţa, unde patru grupări freudiene îşi împart terenul psihanalizei, fără a mai pune la socoteală şi orientările jungiene.

Este util să semnalăm principalele „sciziuni" ale freudismului. Profilul lor teoretic, atitudinile polemice faţă de doctrina „ortodoxă" au provocat condamnări ferme din partea unui Freud grijuliu să conserve ceea ce el numeşte „aurul nativ al psihanalizei". În acest domeniu vast însă, fertil în manifestări publicistice, a trebuit să facem o selecţie pe care o prezentăm mai jos, cu motivaţia de rigoare.

— Situaţia ideologică a celor două serii ale sciziunii : Adler şi Jung (1911—1913), pe de o parte, Rank şi Ferenczi (1924—1929), de pe altă parte. Putem încerca o regrupare a acestor importante clivaje, spre a vedea, de asemenea, asupra căror puncte Freud n-a vrut să cedeze.

— Grefe ale freudo-marxismului : criticat de către Freud, dar mereu renăscut în interstiţiile ideologiei dominante, freudo-marxismul cu greu poate fi expus în configuraţia sa de ansamblu. Vom alege ca modele pe Marcuse, pe de o parte, ca filozof, iar pe de altă parte, pe Reich, reprezentativ prin dubla sa excludere (din asociaţia psihanalitică şi din partidul comunist german) şi simbol al individualismului anarhic care caracterizează orice tentativă izolată de „sinteză" între marxism şi psihanaliză.

— Dezvoltări ale psihanalizei în Statele Unite, unde a murit Reich : înţelegerea tacită dintre teoria freudiană şi behaviorism determină o modificare importantă a psihanalizei. Dimpotrivă, alte cercetări se dezvoltă într-un sens original : Melanie Klein, psihanalistă de origine maghiară, şi Anna Freud, fiica lui Freud, adoptă poziţii divergente în domeniul psihanalizei copiilor, pe tema unei etici şi politici a educaţiei.

— Refacerea doctrinei freudiene datorită intervenţiei conceptuale a lingvisticii, a etnologiei, a filozofiei hegeliene. Un examen atent merită poziţia deţinută în Franţa de teoria lui Lacan : extinderea ei, consecinţele practice şi influenţa în lupta de idei fac din inovaţiile pe care el le propune unul din centrele de meditaţie asupra psihanalizei.

Sciziuni, frămîntări, deformări

Însuşi Freud ne dă explicaţia neînţelegerilor sale cu Adler şi Jung : şi unul şi altul au renunţat, pe căi diferite, la poziţia determinantă a sexualităţii. Să cităm două texte diferite, complementare :

> „Cele două tendinţe retrograde care se îndepărtează de psihanaliză, pe care eu doresc acum să le compar, au comun faptul că invocă o prejudecată favorabilă, afirmînd anumite puncte de vedere considerate, ca să spunem aşa, *sub specie aeternitatis*" (*Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*, 1914).

Şi următorul :

„*Jung* a încercat o transpoziţie a faptelor analitice într-un mod abstract, impersonal, fără a ţine seama de biografia individului, sperînd să fie scutit de recunoaşterea sexualităţii infantile şi a complexului lui Oedip şi, în acelaşi timp, de necesitatea analizei copiilor. *Adler* pare că s-a îndepărtat încă şi mai mult de psihanaliză, a respins în bloc importanţa sexualităţii, a raportat în mod exclusiv formarea caracterului şi apariţia nevrozei la voinţa de putere a oamenilor şi la nevoia de a-şi compensa inferioritatea constituţională. El a azvîrlit pe fereastră toate cuceririle psihologice ale psihanalizei" (*Ma vie et la psychanalyse*, 1925).

Punctul nevralgic este mereu sexualitatea. Dar trebuie să specificăm cum au abandonat Adler şi Jung acest domeniu în favoarea unei psihologii — în ceea ce îl priveşte pe Adler, şi a unei mistici — în ceea ce îl priveşte pe Jung.

Adler este inventatorul unui termen parapsihanalitic, fără îndoială cel mai răspîndit din toate : complexul de inferioritate. Pentru Adler această inferioritate are o origine organică reală : nevroticul este o fiinţă inferioară din punct de vedere fizic şi tocmai de aceea va căuta să-şi „supracompenseze" inferioritatea, îndeosebi prin agresivitate. Intervine în acest caz „voinţa de putere" care, fiind oarecum analoagă cu forţele defensive ale eului, acţionează întru apărarea celui inferior. Pentru Freud lucrul este clar: în materie de constituţie fizică singura inferioritate reală este aceea a sexului feminin în raport cu sexul masculin, clitorisul fetei fiind un simulacru de castrare, penis atrofiat pe care ea încearcă să-l conserve şi să-l compenseze. Ceea ce Adler „azvîrle pe fereastră" este studiul progresiv al sexualităţii infantile, mai ales în ceea ce priveşte cercetarea cauzelor nevrozei. Ca şi Jung, Rank şi Ferenczi, Adler estompează cercetarea cauzelor, definind o puternică tendinţă psihică la care se reduce totul. Or, pe cînd Freud inclina să simplifice teoria pulsiunilor şi dualitatea instinctelor într-o metapsihologie care am văzut că constituia partea cea mai marcată de ideologie, el n-a mers pînă la absolutizarea unui principiu unic şi, în orice caz, niciodată n-a uitat metodele de diferenţiere în examinarea şi construcţia unor evenimente particulare în cursul analizei, fapt pe care şi Jung pare să-l fi uitat.

Abstractizarea despre care vorbeşte Freud cu referire la doctrina lui Jung este clară : transformînd fantasmul în mit, în „arhetip" şi căutînd cauzele tulburărilor individuale într-o istorie arhaică, foarte îndepărtată de generaţiile accesibile evocării din partea unui singur individ, Jung transformă psihanaliza în filozofie a culturii. Fără îndoială, acesta este şi motivul succesului său. Într-adevăr, Jung amalgamează lucrările erudite ale mitologilor şi

filozofilor, cînd preocupați să descrie trăsăturile figurilor mitice, să le compare, găsindu-le urmele pretutindeni și nicăieri, înainte de orice mitologie științifică, cînd preocupați să enunțe generalități idealiste asupra raportului dintre individ și colectivitate. De aceea Jung înclină spre supremația *inconștientului colectiv*, din care face rezervorul imaginilor individuale. Vedem astfel cum, cu prețul acesta, Jung poate să nu țină seama de evoluția sexualității infantile. Iată un exemplu de raționament jungian :

„Dacă ajungem să facem o distincție între cunoașterea obiectivă și valorizarea sentimentală, aruncăm o punte peste abisul care separă epoca noastră de antichitate și ne mirăm văzînd că Oedip încă mai trăiește. Să ne ferim de subestimarea importanței unei asemenea impresii : această cunoaștere ne învață, într-adevăr, că conflictele elementare ale oamenilor păstrează o identitate independentă de timp și de spațiu... Noi pur și simplu am izbutit să *uităm* că o comunitate indisolubilă ne unește cu oamenii din antichitate".

Și mai departe:

„Laitmotivul tuturor acestor lucrări este de a explica problemele istorice aplicînd, temelor istorice date, cunoștințe extrase din activitatea inconștientului sufletului modern" *(Wandlungen und Symbole der Libido)*.

El merge și mai departe decît Freud pe drumul analogiei, dar pe cînd acesta din urmă avea cel puțin conștiința caracterului ipotetic al postulatului analogic, Jung n-o mai are. Această deviere în direcția arhetipurilor universale antrenează consecințe în practica analitică. Jung proslăvește binefacerile autoanalizei, scutită de transfer, psihanaliza devenind în acest caz un fel de activitate autoeducativă, morală și religioasă. Psihanalistul intervine în calitate de tămăduitor de suflete : „Problema vindecării este o problemă religioasă", iar viața religioasă este deznodămîntul firesc al analizei jungiene. Freud se opune viguros unei prea mari proximități de Jung cu ale sale tentații pe care el le numește „mocirla ocultismului".

Cîțiva ani mai tîrziu, același proces reîncepe, mai întîi cu Rank, apoi cu Ferenczi, fiecare din ei căutînd o cauzalitate originară, cu o înverșunare pe care Freud n-o poate contracara. Pentru Rank, pe care totuși Freud îl citează favorabil, de exemplu în *Moise și monoteismul*, cauza nevrozelor este de găsit în traumatismul inițial. Dincolo de complexul lui Oedip, dincolo de scena primitivă pe care Freud o situează în cea mai fragedă copilărie, există într-adevăr un traumatism primar, în cursul căruia orice

individ străbate o situaţie angoasantă, sfîşietoare : *naşterea.* Aici găsim, aşadar, cauza oricărei angoase ulterioare. Un pas mai departe, pe care îl face Ferenczi (şi de ce n-ar face-o ?) — înainte de naştere individul se află protejat în ambianţa uterină, aşa cum nu va mai fi niciodată mai tîrziu. Or, pe bărbat ce îl determină în comportamentul său sexual ? Un instinct special, pe care Ferenczi îl numeşte „instinctul de regresiune maternă" şi care se manifestă prin coit : întoarcerea în pîntecele matern. Este un mit psihanalitic mult răspîndit, susţinut printr-un romantism, seducător dealtfel, în cartea cea mai importantă a lui Ferenczi, *Thalassa.* Acest cuvînt înseamnă în greceşte „mare". Regresiunea spre uter, într-adevăr, ne duce cu gîndul dincolo de nostalgiile referitoare la lichidul amniotic, la rudimentele unei existenţe preistorice acvatice, pierdută de om în cursul evoluţiei speciei. Dar paradisul pierdut este un ocean de care îşi aminteşte inconştientul. De data aceasta el nu este numai colectiv, ci şi *biologic.* Catastrofele naturale ale mileniilor trecute se repetă în catastrofa naşterii, care la rîndu-i se repetă în angoase : somnul, moartea, coitul sînt, dimpotrivă, o reîntoarcere la originea pierdută. De la simbolic la biologic, Ferenczi stabileşte o continuitate absolută.

Exemplul său este de o mare puritate teoretică şi ne permite să sesizăm mai limpede unde se situează ruptura cu Freud. Vom vedea că toate dezbinările revin, mai mult sau mai puţin, la această neînţelegere. Deformările au în vedere *fenomenul regresiunii.* Căci pentru Rank şi Ferenczi nu încape îndoială că regresiunea corespunde unei realităţi materiale, biologice şi organice, iar problema este să-i găsim natura într-un eveniment realmente petrecut, de tip istoric : este realitatea durabilă a naşterii, realitatea posibil de fixat a catastrofelor preistorice, repetate în uterul matern, oceanul individual. Acelaşi demers şi la Jung, care stabilind o legătură între individ şi antichitate (sau un alt trecut istoric), încearcă să indice punctul limită al regresiunii. Or, tocmai acest concept dispare puţin cîte puţin din sistemul jungian, căci singura regresiune reală, de care vorbeşte Freud şi pe care el o descrie, este aceea comportamentală, o regresiune de limbaj. Este de înţeles ca Jung să fi împins rădăcinile nevrotice pînă la un trecut simbolic, dar, pe cînd el pare să accentueze regresiunea, dimpotrivă scapă din vedere această noţiune freudiană şi se detaşează de sexualitatea infantilă.

Şi unii şi alţii înţeleg regresiunea într-un sens filozofic, cum o face de exemplu Leibniz, pentru care prezentul fiind încărcat de trecut, este posibilă o întoarcere de-a lungul unui timp continuu, ca pe o linie căreia i se schimbă sensul : pentru Leibniz a

dormi, sau a-ți pierde cunoștința, sînt regresiuni în trecut. Timpul asupra căruia meditează filozofii idealismului occidental se mulează în general pe acest model : continuu, reversibil, progresiv sau regresiv. Pentru Freud timpul este complex, cel puțin dublu : timpul trăirii biografice și timpul inconștientului, considerat nu în sine — deoarece este atemporal —, ci în inscripțiile pe care le efectuează fără încetare. Pe de altă parte, pentru Freud este imposibil să regresezi *realmente* : procesul fantasmului, al ecranului limbajului și al imaginilor care separă subiectul de realitate și care corespunde conceptului nostru de Ideologie, „face cu neputință descoperirea conexiunii originare", spune Freud. Regresiunea este deci actualizarea unor limbaje *perimate*, ale sexualității infantile, *pe care nu le mai putem regăsi.*

Cu toate acestea, dincolo de disocierile legitime pe care trebuie să le facem spre a înțelege nodul teoretic al acestor dezbinări, trebuie să ne fie clar că incertitudinile și confuziile lui Freud însuși au partea lor de contribuție la acestea. Dacă s-au putut face atîtea transplanturi filozofice cu privire la regresiune, este pentru că Freud însuși, cu a sa ipoteză a hoardei primitive, a depășit analogia între filogeneză și ontogeneză, făcînd posibile construcțiile mitice, departe în preistoria umană și departe de orice limbaj cu putință de conceput. Nu mai este de mirare că Adler a deformat dualitatea instinctelor, ea însăși atît de marcată de filozofia lui Platon. Lui Freud îi va veni întotdeauna greu să apere teoria psihanalizei de devierile filozofice de care el însuși era puternic amenințat. Într-o privință, freudo-marxismul purcede din aceeași amenințare.

Freudo-marxismul : represiune sau refulare

Dacă sciziunile despre care am vorbit sînt în parte axate pe noțiunea de regresiune, neînțelegerea freudo-marxistă se referă la noțiunea de *represiune*. Înainte de a le analiza în lucrările lui Reich și ale lui Marcuse, să trecem în revistă confuziile și supralicitările freudo-marxismului.

Principala confuzie, pe care la Freud n-o găsim, este aceea a asimilării procesului *refulării* care se desfășoară la nivelul psihic, cu *represiunea* ideologică și politică. Cum pentru Freud refularea privește sexualitatea și se exercită asupra obiectelor sexuale, este ușor să protestezi împotriva represiunii politice și ideologice a

sexualităţii şi încă şi mai uşor să vezi în sexualitate, fără a ţine seama de celelalte procese de eliberare economică şi politică, singura pîrghie care pune în mişcare lumea.

Cealaltă confuzie este freudiană şi freudo-marxismul o dezvoltă în aşa fel încît devine evidentă apartenenţa ei reacţionară. Mai mult decît Freud, deoarece aceasta este preocuparea sa de predilecţie, Reich procedează la analogia dintre *masă* şi *individ*, fără a ţine seama de clasele sociale şi asimilînd cele două direcţii ale conflictului : între clase, pe de o parte, între individ şi masă, pe de altă parte. Cei doi, Reich şi Marcuse, pe care îi luăm ca reprezentativi pentru teoriile freudo-marxiste, sînt — cum ar spune Bertolt Brecht — „sculptori de imagini ale lumii", ca şi Freud în ceea ce priveşte partea mitologică şi filozofică a operei sale. Dar Freud nu se pretindea reprezentant al clasei muncitoare, pe cînd, dimpotrivă, amatorii de freudo-marxism vor să elibereze proletariatul. Lor li se potriveşte următoarea frază a lui Bertolt Brecht, care completează definiţia :

> „Că aceşti sculptori de imagini ale lumii se revendică ca aparţinînd proletariatului, aceasta nu este decît o gentileţe la adresa clientelei" (*Écrits sur la politique et la société*, p. 45).

Wilhelm Reich a intrat în 1920 în Societatea psihanalitică din Viena, iar în 1927 în Ajutorul muncitoresc. În 1929 el înfiinţează o societate „socialistă" de consiliere sexuală şi de sexologie, iar în 1931 asociaţia *Sexpol*, asociaţie germană pentru o politică sexuală proletară. Mai tîrziu, emigrat în Statele Unite, critică violent socialismul şi începe o a doua carieră ideologică, bazată pe supoziţii biologiste. Descoperă energia sexuală, numind-o „orgon" şi întemeiază un institut de tratament. Este înfrînt de legile americane şi moare închis într-un mod pe cît de derizoriu, pe atît de vrednic de milă, în penitenciarul din Lewisburg, Pennsylvania, victimă a urmărilor judiciare privind activităţile sale paramedicale. Principalele sale scrieri teoretice datează din deceniul al patrulea al secolului nostru : de exemplu, *Psihologia de masă a fascismului* *, 1934.

„Reichienii" obişnuiesc să justifice teoria lui Reich făcînd o distincţie netă între partea europeană şi militantă a acesteia şi partea ei americană şi fantezistă. Se admite că acum ar fi fost dominat de o tendinţă spre delir megalomanic şi de persecuţie. Mi se

* Scrisă şi tipărită în exil ; titlul original „The Mass Psychology of Fascism" (Nota trad.).

pare însă că este vorba de un artificiu fără temei. În afară de faptul că este o contradicție pentru gînditorii care se vor marxiști și freudieni să refuzi să iei în considerare totalitatea operei. Asupra acestui subiect Reich nu s-a schimbat pe plan teoretic. Dacă el a inventat un vocabular nou, acela al orgonomiei, știință naturală a unei energii cosmogonice — descoperire a ultimilor săi ani — ideile, orientarea și mai ales confuziile de concepte se găsesc încă în primele sale lucrări, apte să genereze mistica cosmică a orgonului. Trebuie să-l citești pe Reich în întregime spre a înțelege în ce măsură este el, de la un capăt la altul, consecvent cu delirul său, pe care trebuie să-l interpretăm nu ca pe o nebunie nefastă, ci ca pe fabricarea unei ideologii individuale, complet ciudate, neputînd fi înțeleasă decît cu prețul compromisurilor.

Alții, în mod mai logic, pe cît se pare văd în Reich pe acela care s-a făcut exclus din cele două organizații : dovadă a autenticității temperamentului său revoluționar, sau verificarea concretă a ideilor sale, prea avansate pentru cele două organizații care, într-adevăr, l-au exclus : Asociația internațională de psihanaliză și Partidul Comunist German. În întregime justificat este să-l așezăm pe Reich în filiera anarhismului individualist, adevăratul său domeniu, cu totul specific, dar fără nici o tangență cu marxismul sau psihanaliza.

Să-l judecăm după primele scrieri, spre a îndepărta orice dubiu. *Psihologia de masă a fascismului,* care este lesne de înțeles că a putut fascina pe cei care căutau să-și explice propagarea psihologică a ideologiei naziste, se bazează pe o metodă dublă : „sociologia“ lui Marx și „psihologia“ lui Freud. Din conjugarea amîndurora rezultă așa-numita „știință sociologică a economiei sexuale“, care caută să explice mecanismele represiunii sexualității de către societate și acelea ale refulării de către individ, care se reprimă el însuși (pp. 48—49). Cea care asigură transmiterea consemnelor represive și economice ale societății este „instituția socială centrală“, adică *familia.* Ea transmite în special „frica de libertate și o mentalitate reacționară“. Ideea lui Reich, care își urmează logic premisele, este de a „descătușa“ energiile psihice și de a le „canaliza spre scopurile raționale ale mișcării de eliberare“.

> „Problema practică a psihologiei de masă este deci activarea majorității pasive a populației, totdeauna dispusă să sară în ajutorul victoriei reacțiunii politice, ca și suprimarea inhibițiilor care contracarează geneza voinței de libertate născută din situația socio-economică“ (p. 52).

Nimic din toate acestea nu cuprinde esenţialul, nici din gîndirea lui Marx, nici din aceea a lui Freud, nu la nivelul vocabularului, ci la acela al conţinutului de idei. A face din familie principalul mijloc de transmitere a ideologiei dominante, a confunda economia politică cu economia libidoului, a reduce opera lui Marx la o sociologie oarecare, fără a vedea unde poate sau nu poate sociologia să se lipsească de economia politică, a reduce opera lui Freud la o psihologie oarecare, toate acestea nu sînt nimic faţă de concepţia care ia naştere: activarea *maselor*, întotdeauna reacţionare şi gata să urmeze un Führer sau un psiholog inspirat, mobile şi versatile. Reich este un *bun* Führer şi, dealtfel, mult mai tîrziu, rescriindu-şi cartea, o va spune el însuşi, arătînd în acest fel limpede că lupta politică este pentru el aceea a unui şef care are priză la mase: un Führer, un lider, sau un „savant". Individul, inspirat într-un mod fericit, ajută la dezalienarea maselor.

> „Burghezia — scrie dimpotrivă Brecht — nu-şi poate reprezenta masa. Ea se mulţumeşte totdeauna să disocieze masa de individ. Dar chiar în faţa individului, masa însăşi este foarte divizibilă: ea se compune la rîndu-i din indivizi care sînt pentru individul individual părţi de o importanţă inegală. În consecinţă, individul nu este numai confruntat cu masa, ci cu grupuri din sînul masei. El vorbeşte unor grupuri şi, nu el, ci acestea vorbesc masei. Cînd cunoşti aceste lucruri, cunoşti condiţiile fără de care nu este posibilă nici o formă de organizare" *(Sur la politique et la société*, p. 52).

Freud n-a depăşit disocierea burgheză, dar cel puţin n-a pretins să intervină din punct de vedere politic asupra sexualităţii masei. Practica sa îi impunea un realism relativ, exigenţa sa metodică ştia să facă distincţie între ipoteze şi fapte. Mai tîrziu, în 1942, Reich va elabora noţiunea de *„democraţie a muncii"*:

> „Democraţia naturală a muncii este suma tuturor funcţiunilor vitale guvernate de raporturile raţionale interpersonale care au luat fiinţă, care au crescut şi s-au dezvoltat într-un mod natural şi organic" *(Glosar*, ultima ediţie a cărţii).

Fără a ţine seama de clasa muncitoare, pe care o socoteşte incapabilă de activitate politică autonomă, deoarece este nevoie să-i „canalizezi" energiile, Reich va duce pînă la capăt disocierea burgheză dintre individ şi masă, pînă acolo unde ideea de „natură" cuprinde umanitatea în întregul ei, fără nici o distincţie. În ultimă analiză, Reich este chiar un mistic, unul dintre aceia pe care el însuşi îi supune, în aceeaşi lucrare, unei critici dure, lipsită de nu-

anțe, în stilul său global : „Orice mistic este reacționar, reacționarul este mistic".

Herbert Marcuse este înainte de toate un filozof, deoarece în *Eros și civilizație* el începe prin a restabili „nonsensul" freudian cu privire la filozofie, de care — cum ne amintim — Freud voia să se delimiteze. Lucrarea sa se prezintă ca o justificare a *utopiei*, cum o demonstrează planul cărții, care începe cu capitolul „Sub dominația principiului realității" și se termină cu capitolul „Dincolo de principiul realității" : trebuie depășită constrîngerea culturală a înseși noțiunii de realitate. Desigur, Marx și Freud sînt prezenți în această frescă a iluziilor pierdute, dar nu mai mult decît Nietzsche, Schiller, Kant și Platon. Dealtfel, Marx și Freud sînt invocați în calitate de tampon : Freud pentru că ar fi făcut legătura între cultură și represiune — iar Marcuse trece de la refularea temporală la represiune politică —, Marx pentru că a introdus dialectica în procesele de muncă — iar Marcuse o va aplica la „dialectica civilizației".

Pentru Marcuse istoria omului este înainte de toate istoria represiunii sale și numai regresiunea îl poate elibera, obligîndu-l să facă un ocol prin punctul zero al istoriei, de unde va putea porni din nou eliberat. Marcuse este un fel de Ferenczi politic, pentru care trecutul originar este mai bogat decît prezentul degradat și pentru care singură calea politică este o terapeutică regresivă la scara umanității. Se intersectează aici societatea de consum, „individualitatea standardizată", căutările „legăturilor vii dintre individ și cultură", sfîrșind cu romantismul paradisurilor pierdute : Baudelaire, Platon și, cum însuși Marcuse spune :

> „Această viziune a unei civilizații non-represive, pe care am extras-o dintr-o tendință marginală în filozofie și mitologie" (p. 173).

Aici idealismul nu se ascunde. Să subliniem, însă, pentru istoria ideilor, apropierea clarificatoare între noțiunile de *represiune* și *regresiune* : spre a lupta contra represiunii, ni se spune (și încă de repetate ori), trebuie să regresăm. Toate formele de regresiune sînt arme potrivite împotriva represiunii sociale, familiale, sexuale, politice : a o face pe *copilul*, pe *sălbaticul*, pe *nebunul*, trei figuri privilegiate de regresivi ai culturii noastre, trei mituri ale originilor, trei imagini de vis ale individualiștilor. În același timp și în loc de a se gîndi la luptele de clasă, în sensul lor cel mai adevărat, și mai riguros, se încearcă a se lupta împotriva școlii, loc de represiune a copilului, împotriva misionarismului, mijloc de represiune a sălbaticului, împotriva ospiciului, loc de represiune a nebunului. Mitologie

care trece pe lîngă adevăratele realități, acelea pentru care modurile regresiunii sînt indicii, nu concepte, mituri, nu teorii, și mai ales care pătimesc de pe urma sistemului capitalist, fără a-i fi resortul. A regresa spre a progresa, a te întoarce îndărăt spre a face revoluție : lozincile freudo-marxismului sînt în mod deliberat romantice.

Psihanaliză și adaptare

Urmărind formarea teoriilor freudiene și geneza practicii acestora, am putut vedea deja importanța problemelor morale în psihanaliză. Să ne amintim de obiectul freudian al studiilor despre isterie : a transforma mizeria isterică în suferință banală. Freud nu ne spune nimic precis asupra obiectivelor *etice* ale curei, deoarece înseși obiectivele *terapeutice* ale curei sînt prea puțin definite. Indeterminarea lor ține de indeterminarea de ansamblu a psihanalizei pe plan politic și ideologic. Cum să definești un scop precis pentru cură, fără o politică de ansamblu și fără o opțiune ideologică afirmată ? Aici aflăm unul din punctele nevralgice ale disensiunilor între grupurile de analiști : unii refuză cu totul să iasă din rezerva ideologică, care servește drept paravan tuturor ambiguităților personale, alții, puțini la număr, căutînd dimpotrivă într-o angajare completă și „militantă“ obiectivul ideologic pe care îl știu absent din teoria freudiană. Deci psihanalistul este adesea fie o fantomă prudentă, fie un „revoluționar“ stîngist : această oscilație de mare amplitudine este unul din semnele prin care se traduc acuitatea și dificultatea problemei.

Tocmai pe acest ax moral s-a efectuat virajul psihanalizei în S.U.A., viraj lesne de urmărit în deformările sale practice și teoretice, dar mai dificil de apreciat în raporturile sale cu Freud, care în această privință s-a înșelat profund, crezînd că aduce aici ciuma : cazanul american a înghițit repede descoperirea freudiană în rețetele sale adaptative. Cinematograful american, sub formă de comedii sau bufonade, ilustrează ceea ce a devenit psihanalistul aici : consilier privat, mediator familial, un fel de Kissinger de buzunar, personaj derizoriu și puternic.

Fără îndoială că practica analitică, dacă ne este permis să folosim același cuvînt spre a denumi altceva, a regăsit modalitățile vechi ale *spovedaniei* : ateismul lui Freud constituie o apărare împotriva acestui pericol, episodul jungian ne-a și demonstrat-o.

Pe plan teoretic, fără a se merge pînă la caricatură, eforturile făcute au justificat noua orientare a psihanalizei : adaptarea, procu-

rarea pentru pacient a unui stil mai bun de a-şi trăi viaţa, întărindu-i mecanismele de apărare, asigurîndu-i un eu „puternic", rezistent la ameninţări. Mai ales Hartmann, în colaborare cu Kris şi Loewenstein, este responsabil de dezvoltările teoretice care întemeiară „ego-psihologia" : psihologia eului. Ne amintim că eul, în cea de-a doua topică elaborată de Freud în scopul susţinerii practicii terapeutice, are o funcţiune de protecţie şi de mediere între sine, rezervorul pulsiunilor, şi supraeu, instanţă a legalităţii şi a prescripţiilor acesteia. În 1939, Hartmann publică o lucrare care se intitulează în mod semnificativ *Ichpsychologie und Anpassungsproblem* *. O psihologie adaptativă nu se poate întemeia într-adevăr decît apelînd la eu. Eul, acela care trebuie să „expulzeze" sinele (vezi mai sus), devine în teoria lui Hartmann o instanţă centrală şi îndeosebi dedublată : o parte a eului este independentă, nu provine din conflictul dintre sine şi supraeu, ci se degajă în mod progresiv, urmînd etapele structurării psihice. Tocmai acest „eu autonom" trebuie fortificat, spre a ajuta pacientul în faţa greutăţilor contactului cu exteriorul.

Eul mai este şi purtătorul unei energii „neutralizate", rezultată din anularea agresivităţii de către pulsiunile libidinale : Hartmann transformă eul în instanţă de neutralitate, în sensul propriu termenului latin *neutru,* adică *nici unul, nici altul* : nici supraeu, nici sine. Pacientul analizat — iar în S.U.A. acesta este mai frecvent decît oriunde — se situează într-o No man's land ** afectivă şi ideologică, unde psihanaliza operează limpede o dezinvestire în sens politic, ceea ce justifică pe deplin raţionamentul lui Politzer :

> „Burghezia a înţeles foarte bine ce servicii îi poate aduce psihanaliza" *(Psychanalyse et marxisme,* p. 280).

Dezbaterea, adesea agresivă, între cele două femei care practică psihanaliza infantilă, Anna Freud şi Melanie Klein, purcede din aceeaşi problematică. Pentru Anna Freud psihanaliza copiilor pune asemenea probleme de situaţie încît este imposibil să le asimilezi cu practica terapeutică destinată „adulţilor". Cea care introduce în relaţia psihanalitică cu copilul o practică a *jocului* în general, este Melanie Klein : desene, modelaje, montaje mecanice, îndeletniciri casnice de tot soiul, sprijinindu-se pe aceste activităţi pentru a stabili o situaţie de transfer, bineînţeles, diferită de situaţia din cazul adul-

---

* *Psihologia eului şi problema adaptării,* ulterior tradusă în engleză cu titlul „Ego Psychology and the Problem of Adaptation" (Nota trad.).

** În original, în ediţia franceză „ţară a nimănui" (Nota trad.).

tului, dar totuși deja integrală. Divergențele privitoare la acest lucru aduc o mărturie în plus despre incertitudinile ideologice ale psihanalizei. Anna Freud preconizează într-adevăr un tratament cvasi-„moral", care determină copilul să-și actualizeze indispoziția, culpabilitatea, să obțină prin puterile sale echivalentul dorinței care îl obligă pe adult să recurgă la analiză. Melanie Klein se joacă cu copiii și, de asemenea, regizează un joc de-a transferul, fără ca aspectul terapeutic să fie definit clar și distinct. Dincolo de această divergență, găsim o concepție diferită despre finalitatea analizei : pentru Anna Freud, copilul încă nu dispune de un supraeu puternic, iar psihanaliza l-ar călăuzi la satisfacerea prea rapidă a dorințelor, pe cînd viața de adult spre care se îndreaptă nu-i va oferi aceleași satisfacții. Deci trebuie întărit supraeul copilului și pregătit pentru insatisfacția ulterioară, spre a fi capabil să se apere. Iată pînă unde poate merge moralizarea pedagogică a psihanalizei freudiene : pînă la o veritabilă ucenicie a nenorocirii. Melanie Klein, însă, crede că copilul suportă povara unui supraeu foarte puternic, foarte precoce, pe care dimpotrivă trebuie să-l relativizăm și ale cărui efecte copilul trebuie ajutat să le suporte. La mijloc se află o teorie corectă a *educației*. Lui Freud însă i s-a întîmplat să eludeze această problemă și pe celelalte două legate de ea. Este imposibil, spune el, să realizezi trei lucruri, trei pariuri de neținut : să stăpînești, să educi, să psihanalizezi. Adică, în toate cazurile *să transformi* *. Este limpede că psihanaliza dispune, odată cu practica eficienței simbolice, de o eficiență cu care nu știe ce să facă, eficiență disponibilă, imediat recuperabilă de către ideologia dominantă, prin însuși faptul indeciziei sale.

Melanie Klein face parte din cei care au schimbat cu adevărat teoria freudiană, și nu numai prin importanța mai mare acordată supraeului. La ea, agresivitatea, fantasmul, binele și răul alcătuiesc o rețea diferită de aceea a lui Freud. Se constituie o lume aparte, aceea a imaginarului infantil, care abolește încă și mai radical imaginea mitică a copilului inocent. Melanie Klein a beneficiat de o formație cu totul excepțională, circulînd prin toate marile centre culturale germanice și anglo-saxone unde a luat naștere psihanaliza :

---

* Afirmații insuficient controlate de autoare. Transformarea omului cu ajutorul analizei a fost și a rămas scopul mărturisit al psihanalizei lui Freud : „Terapeutica noastră acționează transformînd inconștientul în conștient și ea nu acționează decît în măsura în care este capabilă să opereze această transformare" (*Introduction à Psychanalyse*, Payot, Paris, 1967, p. 262). Nota trad.

de naționalitate maghiară, ea a fost psihanalizată de către Ferenczi, apoi de către Abraham la Berlin. În sfîrșit, M. Klein s-a stabilit la Londra, unde a fost chemată de Ernest Jones. Ca și marii „excluși", din care am dat cîteva exemple, Melanie Klein suscită luări de poziție pasionate. Totuși, în interiorul ortodoxiei freudiene — vrem să spunem aceea menținută de Freud în timpul vieții sale, cu excluderea lui Jung, Adler, Rank și Ferenczi — ea capătă o importanță tot mai mare, cu toate că Freud însuși, fără a o condamna în mod expres, s-a arătat rezervat la adresa ei. Inovațiile teoretice ale Melaniei Klein, în strînsă legătură cu practica jocului și cu manipulările simbolice, privesc perioada copilăriei de dinaintea constituirii complexului lui Oedip, momentul genezei personalității. Este momentul cînd mama se află pe primul plan în viața copilului. La urma urmei, mama este aceea care stă la originea imaginilor supraeului care, după Melanie Klein, este încă de la început puternic și amenințător. Creșterea copiilor, care revine mamei în cultura noastră, reflectă această situație inițială. Copilul cade foarte devreme pradă fantasmelor de agresiune care se manifestă prin supt, mușcătură, toate activități apropiate de un canibalism arhaic refulat. Copilul — și aici aflăm neîndoielnic punctul esențial al teoriei kleiniene — trebuie să stabilească un prim contact cu o realitate exterioară față de care el este, ca sugar, separat și protejat. Între exterior și interior se va contura o mișcare de oscilație foarte brutală. Interiorul este *corpul mamei*, lume alcătuită în același timp din pîntece, sîn, greu de abandonat. Toate obiectele lumii exterioare sînt *echivalente* între ele : excremente, organe, obiecte animate și neanimate sînt „obiecte de angoasă", pe care copilul le interiorizează și le utilizează ca *arme* contra interiorului corpului mamei, sau contra interiorului propriului său corp, bineînțeles la nivelul fantasmului și în jocurile care le fac vizibile. Iată cum ajunge să se dezvolte acest sistem :

> „Fantasmele sadice care privesc interiorul corpului matern constituie relația primă și fundamentală cu lumea exterioară și realitatea. În măsura în care subiectul parcurge cu succes această fază, el va fi capabil să dobîndească mai tîrziu imaginea unei lumi corespunzătoare realității... Pe măsură ce eul se dezvoltă, pornind de la această realitate ireală se stabilește progresiv o relație autentică cu realitatea. Dezvoltarea eului și relația cu realitatea depind prin urmare de aptitudinea eului, pe parcursul unei perioade foarte precoce, de a suporta povara primelor situații de angoasă". („Importanța formării simbolului în dezvoltarea eului", *Essais de psychanalyse*, p. 265).

Angoasa este integral prezentă în concepția Melaniei Klein. Activitatea majoră a copilului constă în a-și organiza angoasa, după o

delimitare care împarte obiectele libidoului, luate în sensul cel mai general, în *bune* și *rele*, tot ceea ce poate satisface dorința putînd în orice moment să fie investit cu valori pozitive sau negative, agresive față de altcineva sau față de sine însuşi. Obiectele fantasmatice, animale de pluş, literele alfabetului, obiecte ale vieţii cotidiene, devin suportul unor agresiuni feroce : suprimări, mutilări, violențe, alternativ cu fantasmele exteriorului (interiorul corpului mamei) sau interiorului (corpul copilului) — astfel se structurează supraeul :

„Copilul însuşi doreşte să distrugă obiectul libidinal, muşcîndu-l, devorîndu-l şi decupîndu-l, de unde angoasa. Într-adevăr, trezirea tendinţelor oedipiene este urmată de o introiecţie a obiectului, care devine o instanţă care pedepseşte. Copilul se teme de o pedeapsă care corespunde greşelii : supraeul devine ceva care muşcă, care devoră şi suprimă“ („Stadiile precoce ale conflictului oedipian“, în acelaşi volum, p. 230).

Obiectul libidinal — obiect al dorinţei, ţintă a pulsiunii — este deci *bun/rău*, fără ca această fixație de valori să fie definitiv determinabilă. Dar dacă „obiectul bun“ este în exterior și subiectul este atent exclusiv la exterior, spre a-l găsi aici, depreciindu-și corpul, de exemplu, care în acest caz este „obiectul rău“, ne găsim în fața unei situații nevrotice. Dacă „obiectul bun“ este interior și subiectul încearcă să-l găsească aici, în acest caz avem o retragere psihotică denumită în nosografia patologică * „izolare de realitate“. Este o polaritate a binelui și răului care le situează în cadrul relativității lor genetice și culturale.

Să luăm cîteva exemple din practica Melaniei Klein. Ernest, în vîrstă de 6 ani, manifestă repulsie față de învățătură și prezintă simptome de inhibiție intelectuală, neputînd să scrie litera „i“. Această literă este obiectul unei tensiuni agresive între el și învățător. Jucîndu-se cu analista, el îi arată acesteia într-o carte „o lojă“ (de teatru) rezervată pentru „I“. Într-o lojă te afli singur-singurel, iar I, majusculă uriașă, se află de fapt singur, înconjurat doar de mici litere negre care îi amintesc copilului excrementele. Pentru analistă, loja reprezintă pîntecele matern, I-ul reprezintă penisul patern, pe care Ernest nu-l are, dar ar dori să-l aibă. De aici rezistența lui față de „I“, care dispare efectiv din momentul în care Ernest povestește un fantasm potrivit căruia el taie cu un cuțit penisul tatălui său. Copilul putu, de-acum încolo, să citească. Cît despre Fritz, după

* Expresie pleonastică (Nota trad.).

un debut strălucit la şcoală, este deodată cuprins de silă faţă de temele „prea grele". Se descoperă că atunci cînd se apucă de scris, intervine o întreagă simbolistică sexuală :

> „Liniile caietelor erau drumuri, caietul reprezenta lumea, iar literele alergau aici pe motociclete, adică pe peniţă" (*L'Analyse des jeunes enfants*, p. 135).

Dar literele sînt vii, de exemplu literele „i" (întotdeauna investite în funcţie de grafismul lor) sînt îndemînatice, inteligente, prevăzute cu arme ascuţite şi trăind în peşteri (penisul introdus în cavitatea maternă) ; literele „l" sînt stupide, stîngace, murdare, incapabile să meargă, locuind în grote subterane (excrementele). „S" dublu este imposibil de scris, Fritz nu scrie niciodată mai mult de unul singur, deoarece primul „s" este el însuşi, iar al doilea este tatăl său ; ei trebuie să se îmbarce împreună pe un vapor (condeiul) şi să traverseze un lac (caietul). Primul „s" pleacă însă mereu cel dintîi pe lac.

Universul de fantasme infantile descris de Melanie Klein seamănă — dacă nu cumva lucrurile stau dimpotrivă — cu lumea desenelor animate. Simbolistica freudiană se manifestă aici cu o uimitoare prospeţime şi cu o fermitate remarcabilă.

În afara acestor concepţii radicale — după cum vedem — asupra structurii psihice a copiilor, analizele Melaniei Klein se numără printre acelea care prezintă cel mai mare interes *documentar* : noţiune greu de precizat, deoarece nu există document izolat de contextul său. Cu toate acestea, observaţiile Melaniei Klein se întîlnesc cu observaţiile unor antropologi, influenţaţi sau nu de psihanaliză, ca Geza Roheim, şi el de origine maghiară. Acestea vin în mod anticipat în sprijinul demonstraţiilor lacaniene asupra naturii semnificantului şi concordă cu ideile esenţiale ale lui Freud despre limbaj : eficienţa proprie unei litere, chiar a unei codiţe de literă, asupra organismului, a spaţiului acestuia, a dorinţelor. Ea descrie un ecran imaginar animat de cele mai violente mişcări şi face mai complexă noţiunea freudiană de „realitate", care pentru Freud este realitate psihică, sau realitate exterioară, fără demarcaţie netă. Odată cu Melanie Klein putem vorbi de o realitate „ireală", ceea ce arată limpede caracterul său de iluzie necesară. Dar ea accentuează, pe terenul moralei, desperarea freudiană, deoarece, pentru ea, orice suferinţă a adultului este repetarea suferinţelor „nemăsurate" prin care trece copilul : cu adevărat nemăsurate, în perspectiva unei reactivări

într-un trup mărunt a întregii istorii a civilizațiilor. Moștenirea biologică a uciderii tatălui continuă să aibă greutate în inovațiile mereu relative ale psihanaliștilor. Dacă Melanie Klein se opune Annei Freud în ce privește practica psihanalizei infantile, adaptativă și pedagogică, sau liniștitoare și dezangoasantă, este de asemenea pentru că, oricare ar fi meritele sale terapeutice, ea zugrăvește un univers în care *amenințarea* este o regulă mai prezentă încă, dacă putem spune așa, decît în universul freudian.

Mutația lacaniană : limbaj și structură

La originile doctrinei lui Jacques Lacan s-a concentrat un anumit număr de factori care au făcut posibilă o prefacere importantă a teoriilor freudiene. Punctul de plecare poate fi situat într-o critică radicală a psihanalizei „à l'américaine", adaptativă. Lacan este unul din cei care afirmă cel mai limpede, și încă de mult legăturile profunde între *ego-psychology* și *american way of life* *, ideologia relațiilor umane, *human engineering* **. În acest mod este justificată eterna sa deviză „le retour à Freud" (întoarcerea la Freud), care trebuie considerată esențială pentru concepția sa.

Pentru a se întoarce însă la Freud, Lacan apelează la instrumente de analiză care îi oferă un teren de cunoștințe deja constituite sau pe cale de a se constitui : deja constituite, adică vocabularul dialecticii hegeliene și informațiile de antropologie ale secolului al XIX-lea ; pe cale de constituire cu mult înainte de perioada de vîrf a deceniului al șaptelea al secolului XX, adică structuralismul antropologic care pornește de la studiile asupra relațiilor de rudenie, lingvistica saussuriană, sistemele de formalizare logică, teoria jocurilor, topologiile.

— Vocabularul gîndirii hegeliene pune în circulație cuvinte pe care le-am și utilizat : *dorința,* dar și ființa, apoi raportul dialectic stăpîn de sclavi — sclav, între dorință, ființă și *moarte*. Lacan regîndește inspirația filozofică a lui Freud, pe care am văzut că acesta în mod conștient o refuza, cu toate că ea apare în formulările sale teoretice. Interesant este faptul că în doctrina lui Lacan idealismul hegelian vine în ajutorul lui Freud : într-adevăr, sistemul dialectic schimbă topica freudiană a interiorului, impunîndu-i

---

* *american way of life* = modul de viață american (Nota trad.)

** human engineering = în traducere liberă — „tehnologia relațiilor umane" (Nota trad.).

o *logică a răsturnării*, pe care Lacan o va completa mai tîrziu cu instrumentele topologiei matematice. În acest caz, idealismul hegelian este de preferat materialismului biologist și energetic al lui Freud.

— Antropologia, structurală sau nu, îi permite lui Lacan să regîndească mitologia freudiană, de la complexul lui Oedip la hoarda primitivă și, prin studiile asupra structurilor relațiilor de rudenie, să clarifice noțiunea de familie, care deja atrăsese atenția lui Lacan : în 1938, Wallon îi încredințează lui Lacan articolul despre *familie* din *Enciclopedia franceză*. Cu datele de antropologie în structura oedipiană „triunghiulară" (tată, mamă, copil) se introduce ideea că tatăl biologic contează mai puțin față de tatăl civil sau efectiv : unchi, bunic, institutor, *tată simbolic*. Impactul reflecției asupra culturii apare profund modificat.

— Lingvistica, prin utilizarea conceptelor pe care ea le formulează, transformă cuvintele freudiene care descriu legile inconștientului și fac posibilă o veritabilă retranscriere a topicii, pornind de la noțiunea saussuriană de *semnificant*.

— În sfîrșit, Jacques Lacan posedă un *stil :* un stil de limbaj și de alură, element care, fără îndoială, este ceea ce i se reproșează cel mai des. Stil esoteric, amfiguric, prețios, zice-se, toate aceste epitete desemnînd o sofisticare a vocabularului care pare inutilă acestor critici a căror rea-voință nu este, dealtfel, în afară de orice suspiciune. Cu toate acestea, scriind și vorbind în maniera care-i este proprie, Lacan îl urmează pe Freud pe un teren precis : acela al jocurilor de cuvinte, al efectelor de limbaj, ceea ce Lacan denumește *efectul de cristal al limbii* (effet de cristal de la langue). Ca și cuvîntul de duh, întorsăturile de stil ale lui Lacan au o funcție de denunțare socială, de luare în derîdere, sau de demonstrație. El apelează la toate efectele posibile : construcții inversate, arhaisme, figuri retorice, argou, expresii străine și mai ales neologisme. Rezultatul uimește și sună paradoxal, e făcut spre a surprinde, spre a trezi limbajul din letargia sa, — cum afirmă el, vorbind de efectele curei psihanalitice — „spre a regenera semnificantul". Este, la drept vorbind, o *problemă poetică*. I se reproșează lui Lacan ceea ce nu ne-am gîndi să-i reproșăm cuiva cu statut social de scriitor, pe cînd psihanalistul se situează lîngă imaginea consacrată a medicului. În ce-l privește, Lacan încearcă să găsească un statut nou pentru analist.

Imaginea pe care ne-o oferă el este intermediară între aceea a profesorului și aceea a șamanului, acest medic-vrăjitor al societăților an-istorice. Șaman, deoarece învățătura pe care el ni-o

transmite nu se poate răspîndi în cadrul universității, pe care Lacan o atacă ca pe orice instituție, inclusiv instituția psihanalitică. Profesor, totuși, căci figura lui Lacan este legată de un învățămînt, de o școală, aceea pe care a întemeiat-o el, de inovații practice în formarea analiștilor. Lacan se situează aproape întotdeauna în afara limitelor existente ale instituțiilor, ale limbajului curent, ale științei transmise. Această situare excentrică se regăsește în întreaga carieră a lui Lacan, care în parte își datorează succesul excluderilor sale. Găsim aici reversul necesar al oricărei devieri, caracterul simultan exaltant și decepționant al acesteia : ciuma și vaccinul.

Criticile violente și idolatria îl înconjură în egală măsură pe Lacan, cum s-a întîmplat și cu Freud. Ca și el, a suferit decepții profesionale care apoi l-au impus. Exclus din Societatea franceză de psihanaliză, în 1966 el a fondat propria sa școală și încă de mai multă vreme ține un seminar frecventat de un auditoriu format din mai multe sute de persoane. Discursul său este cu desăvîrșire „liber“ : constrîngerea cuvintelor pare să fi dispărut, asociația este mereu susținută de logica teoriei. Acest învățămînt original stă la originea răspîndirii operei lui Lacan în afara mediilor medicale. La publicul preocupat de problemele psihiatriei în curs de formație analitică, s-a adăugat treptat un larg public studențesc, așa încît învățămîntul lui Lacan „dublează“ universitatea : cuvînt cu dublu sens, căci *doubler* înseamnă și a dubla, dar și a trăda.

Cuvîntul pasionant al lui Lacan, ca și acela al lui Freud, este împrăștiat și prolix. Însemnătatea sa, limitată ca a oricărei intervenții de limbaj, este totuși remarcabilă *în domeniul său* : inovație poetică și în același timp științifică. *Poetică* în practica didactică și în stil, *științifică* în practica logică și demonstrativă. Acest aspect dublu, poetic și științific, este inseparabil, după părerea mea, de actuala modalitate de existență a psihanalizei în sistemul nostru cultural. Pregnant deja în gîndirea și scrierile lui Freud, el continuă cu Lacan și dovedește existența unei mutații în practica limbajului care, mult dincolo de psihanaliză, interesează toate formele de expresie și de transmitere a semnelor.

Putem așeza ansamblul teoriilor lacaniene sub semnul a două enunțuri, amîndouă ducîndu-ne la noțiunea de *inconștient* și la raporturile acestuia cu *limbajul* și cu noțiunea de *subiect*. Iată-le :

— Inconștientul este structurat ca un limbaj ;

— Inconștientul subiectului este discursul Celuilalt.

Inconștientul este structurat ca un limbaj

Așa cum am văzut cînd a fost vorba despre descoperirea isteriei, funcțiile limbajului dovedesc existența inconștientului, care produce anumite efecte psihosomatice și simptomatice. Contribuția lui Lacan constă în a face legătura între formele de limbaj puse în evidență de Freud și formele descrise pe de o parte de lingvistică, pe de altă parte de această străveche disciplină a modului de vorbire care este retorica. Lingvistica elaborează noțiunea de *semnificant*, retorica pe aceea de expresie *. Și una și alta sînt incluse în rețelele corelațiilor : structuri proprii, care ne îndrituiesc să gîndim că inconștientul este structurat.

De la Saussure împrumută Lacan, modificînd-o profund, formula de *semn* lingvistic : raportul dintre semnificant și semnificat, dintre partea vizibilă, sensibilă, materială a semnului, și partea absentă, desemnată, aluzivă. De Saussure scrie acest raport astfel :

$$\frac{S}{s}$$

S majuscul reprezintă semnificantul, s minuscul semnificatul. Pentru Lacan, această formulă corespunde formulei refulării : bara care separă cele două părți ale semnului reprezintă, să zicem, bariera refulării. Semnificatul este deci elementul refulat, totdeauna absent, care lipsește la apel și este desemnat de semnificant care este structurare a limbajului. Semnificantul este în grafismul său o realitate materială, căruia i-am văzut influența și eficacitatea în exemplele descrise de Melanie Klein. Lacan numește *literă* această „structură esențialmente localizată a semnificantului" („L'instance de la lettre dans l'inconscient", Écrits, p. 501). Este o denumire care nu are nimic surprinzător : într-adevăr, inconștientul trebuie luat *ad litteram*. În acest fel, considerat în complicațiile sale, el ne dezvăluie înlănțuiri, legături de la termen la termen, care alcătuiesc structura limbajului. *Litera* are, pentru Lacan, două proprietăți : „a se reduce la elemente diferențiale ultime" și „a se compune după legile unui sistem închis" (ibidem). Lacan exemplifică. Adesea, în loc să dea exemple zise „clinice", el se bizuie pe exemple poetice, utilizîndu-l de pildă pe Hugo. În acest fel cuvîntul *arbore*, descompus în consoane și vocale, se leagă cu :

— *robre*, în privința consoanelor ;
— *platane*, în privința vocalelor.

---

* „lettre" în textul francez (Nota trad.).

Compoziția simbolică se leagă cu :

— arborele crucii „pe o colină lipsită de verdeață" (Golgota) ;

— arborele genealogic.

Compoziția științifică se leagă cu :

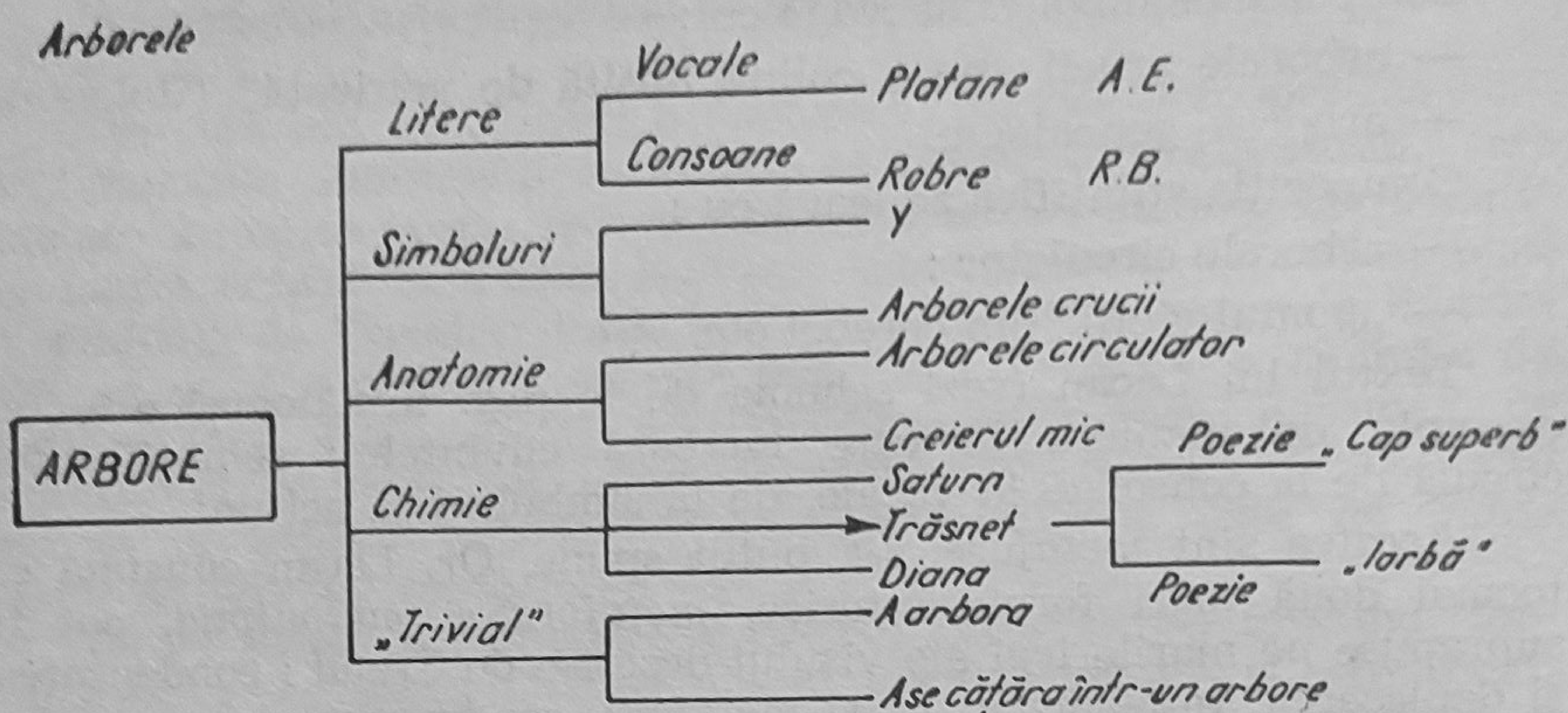
— arborele circulator ;

— „pomul vieții" din cerebel etc.

Textul lui Lacan (vezi schema de la pag. următoare) este un exemplu de maniera în care lucrează cuvintele : semnificantul circulă de la consoane la vocale, de la simboluri la acțiuni.

Acestea sînt *metafore*, s-a putut spune. Or, Lacan constată că tocmai două mari forme retorice, *metafora* și *metonimia*, pot fi suprapuse pe marile legi ale visului descrise de Freud : condensarea și deplasarea. Într-adevăr, ca și metafora, condensarea *ia un cuvînt drept altul* : Irma drept soția lui Freud, somonul drept caviar, arborele drept măreția pe care o reprezintă. La fel deplasarea ca și metonimia ne duce spre o absență care se amînă mereu : exemplul retoric al metonimiei — treizeci de pînze în loc de treizeci de nave, constă în a lua partea (pînzele) în locul întregului (nave) și procedează funcțional în același mod ca deplasarea, de exemplu transferul culpabilității lui Freud asupra lui Otto, a dorinței soției isterice a măcelarului asupra prietenei sale durdulii. Este un *mot à mot*, un lanț de cuvinte. Dar Lacan, care mai întîi a suprapus mecanismele visului și procedeele retoricii, demonstrează că întreaga funcționare a inconștientului se poate descrie cu cuvinte care de asemenea descriu și limbajul : în acest fel, simptomul este o metaforă (călcătura strîmbă a Dorei, graviditatea ei transformată în apendicită *reală*), așa cum dorința este o metonimie (dorința Dorei deplasîndu-se de la unul la altul, de la domnul K... la doamna K...). Cu alte cuvinte simptomul, adică *orice deranjament într-o ordine dată*, stabilește o corelație între două niveluri ale sistemului cultural : organism și limbaj, cu condiția de a înțelege că organismul este un teren pe care se imprimă amprentele culturii : vestimentație, mutilări rituale, inserții de bijuterii (la noi străpungînd urechile, aiurea — nasul sau buzele) și cicatrici de tot soiul. Cît despre dorință, aceasta stabilește de asemenea o corelație între o parte pe care desemnează și un întreg care absentează și care niciodată nu va putea satisface această dorință : setea potolită, dacă e vorba de o dorință, satisface trebuința organică, dar nu dorința de a bea.

Inconștientul este deci structurat ca un limbaj, adică procedează prin înlănțuiri riguroase de elemente, separate între ele prin „spații goale", care au tot atîta însemnătate ca și „plinul" cuvintelor.



Căci descompus în dublul spectru al vocalelor şi consoanelor sale, el (cuvîntul „arbore", Nota trad.) evocă în robre şi platane semnificaţiile de care se încarcă pe tărîmul florei noastre, de forţă şi maiestate. Canalizînd toate contextele simbolice în care apare în ebraica bibliei, el ridică pe o colină lipsită de vegetaţie umbra crucii. Apoi se reduce la Y-ul majuscul al semnului dihotomiei care, fără imaginea ce zugrăveşte heraldica, nu ar datora nimic arborelui, oricît de genealogic s-ar socoti el. Arbore circulator, pomul vieţii din cerebel, arborele lui Saturn sau al Dianei, cristale, precipitate într-un paratrăsnet („arbre conducteur de la foudre"), este figura dumneavoastră care ne trasează destinul în carapacea trecută prin foc a broaştei ţestoase, sau fulgerul care face să răsară din întunericul nesfîrşit această lentă mutaţie a fiinţei în Ev παντα[1] limbajului.

„Nu ! spune Arborele, el spune : nu ! în scînteierea capului său superb" versuri pe care noi le considerăm la fel de legitime a fi înţelese în armonicele arborelui ca şi versurile lor :

„Furtuna să se poarte pretutindeni
Cum face cu iarba..."

...Într-adevăr, îmi este de ajuns să plantez arborele meu în locuţiunea *a se căţăra într-un arbore*, şi chiar să proiectez asupra lui lumina maliţioasă pe care un context descriptiv o dă cuvîntului *a arbora*, ca să nu mă mai las îngrădit de un oarecare *comunicat* al faptelor, oricît de oficial ar fi el şi, dacă cunosc adevărul, să-l fac înţeles în ciuda oricărei cenzuri *dintre rînduri* prin singurul semnificant pe care-l pot constitui acrobaţiile mele prin crengile arborelui, provocatoare pînă la burlesc sau numai sesizabile pentru un ochi format, după cum vreau să fie înţeles de mulţime sau de cîţiva" (*L'Instance de la lettre dans l'Inconscient*).

---

[1] Marele tot (Nota aut.).

Psihanalistul ascultă totul, după legea fundamentală care degajează discursul de convențiile sale sociale :

> „De fapt psihanalistul știe mai bine decît oricine că problema este de a înțelege în care „parte“ a acestui discurs se află termenul semnificativ și tocmai în acest fel procedează el în cel mai bun caz, luînd relatarea unei întîmplări cotidiene drept un apolog căruia cel care înțelege bine îi acordă atenție, o lungă prosopopee drept o interjecție directă, sau dimpotrivă un simplu lapsus drept o declarație extrem de complexă, chiar suspinul unei tăceri drept o întreagă tiradă lirică pe care o suplinește“. (*„Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, Écrits, p. 252).

Întreruperea discursului, fie din cauza pacientului analizat, fie din cauza analistului, atunci cînd interpretează sau cînd suspendă ședința, reprezintă o *punctuație* : iată încă un termen gramatical care servește la „lectura“ vocabularului psihanalizei. Efectele de limbaj sînt scandate de punctuație care, manipulată de către psihanalist, devine un instrument esențial pentru articularea transferului : relație legată de timp și de manipularea sa, spune Lacan. Întreaga cură constă dintr-o reliefare a limbajului de către suportul temporal care îi constituie structura : din semnificant în semnificant, în intervalurile care punctează orice relatare și orice asociație de cuvinte, o structură a limbajului devine stăruitoare : *discursul Celuilalt*, poziție complementară a inconștientului.

Inconștientul subiectului este discursul Celuilalt

O simplă corelație între cele două enunțuri pe care le-am situat ca principii ale dezvoltărilor teoretice lacaniene, ne demonstrează că inconștientul este simultan structură și discurs, ceea ce de fapt se completează reciproc, deoarece orice discurs este structurat. Dar vedem, pe de altă parte, că această structură ne indică *alteritatea* : discursul *Celuilalt*. Cine este Celălalt ? Nimeni. Sau, ca să fim mai preciși, nu este o persoană, ci un domeniu organizat în rețea : *structura subiectului*. Prin subiect vom înțelege suportul individual al limbajului. Acest termen înlocuiește termenul „individ“, dar nu se opune nici masei, nici grupului. Un subiect este un element dintr-o serie, o verigă dintr-un lanț, așa cum, dealtminteri, este un reprezentant al unei suveranități politice. Termenul subiect trebuie totdeauna legat în problematica lacaniană de reprezentare, înțeleasă ca o delegare de puteri.

Tocmai asupra acestei structuri a subiectului Lacan a adus cele mai multe inovații în comparație cu Freud. Încă de mult (1936), Lacan a observat un fapt de experiență pe care l-a consemnat sub numele de *stadiul oglinzii*, în jurul căruia se articulează axele freudiene : complexul lui Oedip, concepția despre cultură, fantasmul, locul Morții, însă redistribuite în lumina antropologiei.

Stadiul oglinzii este de domeniul observației curente, pe care o putem face în copilărie, cînd omulețul are între șase și optsprezece luni și încă nu vorbește (*infans*, în latinește, înseamnă cel care nu vorbește). În această perioadă i se întîmplă un eveniment decisiv : se recunoaște într-o oglindă, nu se mai uită îndărătul acesteia, ca cimpanzeul, sau cum el însuși făcea mai înainte, spre a vedea ce se ascunde în spatele oglinzii, ci își identifică imaginea ca fiind a sa. Neputînd vorbi, el ne arată printr-o jubilare neobișnuită, prin rîsete și mimică, că a înțeles. Uneori se întoarce spre persoana adultă cunoscută care îl ține în brațe sau îi stă prin preajmă. În acest moment se închează *identitatea sa ca subiect*, inexistentă mai înainte, cu excepția stării civile. Căci, înaintea acestei perioade, copilul este legat de corpul mamei, nu din punct de vedere fizic, deoarece nașterea l-a separat, ci pe plan imaginar. Lumea este un uriaș organism, care se fragmentează tot mai mult. Pentru ca progresul cultural să se realizeze, pentru ca limbajul să se poată actualiza și învăța, trebuie ca copilul să aibă o „imago". *Imago*, imaginea completă a corpului în integritatea sa, nu este specifică omului : animalele dispun și ele de „imagos", cum ne-o dovedesc foarte convingător experiențele cu momele. Bunăoară porumbițele ovulează fie și numai la simpla vedere a unei machete de porumbel, simulacru stimulator al organismului și sexualității. Puii de pescăruș iau drept pasăre-mamă un simplu băț cu capătul vopsit în roșu, care îi amăgește tocmai prin culoarea roșie, similară cu pata de pe ciocul pescărușului adult. Păcăleală posibilă prin imago, al cărei echivalent pentru oameni este deghizarea. Așadar, dacă imago există la animale, cum se explică importanța aperceptivă a acesteia la oameni ? Explicația stă în faptul că omul este, din punct de vedere biologic, singura ființă nedesăvîrșită. Această „prematurare specifică" este pentru Lacan cauza latentă a culturii, pe care o va dezvolta limbajul și pe care o inaugurează stadiul oglinzii. Recunoscîndu-se în oglindă, la o vîrstă la care el încă nu vorbește, copilul recunoaște anticipat imaginea desăvîrșită a ceea ce el va fi la maturitate : o ființă vorbitoare, asemenea aceleia care îl ține în fața oglinzii.

„Această dezvoltare este trăită ca o dialectică temporală care proiectează decisiv în istorie formația individului : stadiul oglinzii

este o dramă al cărei impuls lăuntric se precipită de la insuficiență la anticipație — și care pentru subiectul amăgit de identificarea spațială manevrează fantasmele care se succed de la o imagine fărîmițată a corpului la o formă pe care o vom denumi ortopedica totalității sale — și la armura, în sfîrșit, asumată a unei identități alienante, care va marca cu structura sa rigidă întreaga sa dezvoltare mentală" (*Le stade du miroir*, Écrits, p. 97).

Cîteva precizări : *dramă* în sensul elin de *acțiune*, contrar aparenței încremenite pe care o poate lua o imagine în oglindă. Cît despre *insuficiență*, aceasta ține de organismul uman, al cărui sistem nervos nu este perfect dezvoltat la naștere, iar *anticipația* privește identitatea alienantă a vîrsei adulte, fixată într-o stare definită. *Identificare spațială* : recunoaștere a acelei *imago* umane. *Ortopedică* — adică o disciplină rectificatoare — imaginea integrală succedînd imaginii fragmentare : sînul mamei, un vîrf de deget, o bucățică de obraz. În sfîrșit, *dialectica temporală* intervine în raportul dintre un prezent incomplet și un viitor complet : de la insuficiență la anticipație. Stadiul oglinzii este tocmai această

> „matrice simbolică unde subiectul * se precipită într-o formă primordială, înainte de a se fi obiectivat în dialectica identificării cu Celălalt și înainte ca limbajul să-i fi restituit într-un plan universal funcția sa de subiect".

Stadiul oglinzii ne permite să repartizăm cele trei instanțe care alcătuiesc structura subiectului și care, reelaborate de Lacan, corespund celor trei instanțe ale celei de a doua topici a lui Freud (sinele **, eul, supraeul). *Simbolic, imaginar, real* sînt axele care guvernează subiectul.

— *Simbolicul* l-am și întîlnit, vorbind despre principiul eficienței simbolice. Simbolicul reprezintă ordinea limbajului și, în definitiv, *ordinea* însăși. Este exact definiția *culturii* în antropologia structurală a lui Claude Lévi-Strauss :

> „Orice cultură poate fi considerată ca un ansamblu de sisteme simbolice în categoria cărora se așază în primul rînd limbajul, regulile matrimoniale..." (Introducere la *Sociologie et Anthropologie* de Marcel Mauss).

Simbolicul preexistă subiectului care, încă înainte de naștere, are un nume propriu, nume „de familie", prin care simbolicul l-a

---

* În original *je* (Nota trad.).

** A se vedea nota de la p. 52 (Nota trad.).

și luat în stăpînire. Prin aceasta simbolicul se raliază la *paternitate*, în care Lacan vede pe drept cuvînt determinantul esențial în cultura noastră. *Numele Tatălui* (care poate fi luat și în sens religios) este acest factor cultural și tocmai de aceea simbolicul ia în topica lacaniană locul supraeului. Dar un supraeu care nu mai are nimic dintr-o înfățișare teribilă, nefiind decît rezultatul figurativ și secundar al cauzei simbolice, al unei ordini care preexistă oricărui individ : cadrul social în care va ancora și va fi educat. Tatăl, care transmite copiilor cultura prin numele său și prin funcțiile pe care le îndeplinește, mai deține și altă funcție : aceea a morții. Căci, spune Lacan, reîntîlnindu-se cu Freud pe planul mitului, tatăl nu este decît mort. Enunț anevoie de susținut dacă nu ne amintim de uciderea tatălui hoardei și de totemismul care i-a urmat : moartea tatălui asigură transmisia familială. Mai mult, moartea constituie miezul funcțiunii simbolice, deoarece între cuvîntul și lucrul desemnat e o absență, ca în forma metonimică a dorinței (amînate) pe care oamenii o instituționalizează sub forma mormintelor :

> „Primul simbol în care recunoaștem umanitatea în vestigiile sale este locul de îngropăciune, iar mijlocirea morții se recunoaște în orice relație prin care omul abordează viața din perspectiva istoriei".

Nu te poți nici naște, nici muri fără limbaj : în aceasta stă adevărul funcțiunii simbolice.

— *Imaginarul.* Dacă însuși cuvîntul, în istoria sa, se constituie direct din iluzie, din mobilitatea imaginilor, în această formulare lacaniană își pierde neclaritatea, devenind resortul unei *logici a iluziei.* Dacă simbolicul este ordinea, imaginarul se reconstruiește din variante care se încadrează în această ordine : variante particulare, care sînt proprii fiecărei individualități și care constituie suportul personalității, în măsura în care, pentru fiecare dintre noi, nu se poate confunda cu o alta. Imaginarul este, prin urmare, în mod necesar constituit în limitele biografiei individuale a fiecăruia : istoria familiei, alcătuită din istorisiri auzite în copilărie, privind strămoșii îndepărtați sau apropiați, întîmplările din prima copilărie, măruntele evenimente care actualizează pentru fiecare din noi evoluția sa în cultura care-l nutrește, modul în care mama este angajată în îngrijirea copilului, într-un cuvînt, tot ceea ce individualizează o condiție culturală de ansamblu. A izola imaginarul, a-l separa de funcțiunea simbolică și de clivajele sociale care o determină, este un lucru imposibil, după cum cu neputință ar fi să faci abstracție de legătura veșmintelor cu corpul pentru

care au fost croite. Textul pe care îl cităm în continuare ne înfățișează interpenetrația imaginarului cu simbolicul, definind în același timp raportul dintre cultura grupului și cultura unui individ privit ca element al acestui grup.

„Inconștientul este acel capitol al istoriei mele marcat de o pată albă sau ocupat de o minciună : este capitolul cenzurat. Dar adevărul poate fi regăsit, cel mai adesea fiind înscris aiurea. Anume :

— în monumente : corpul meu, adică nucleul isteric al nevrozei unde simptomul isteric dezvăluie structura unui limbaj și se descifrează ca o inscripție care, odată culeasă, poate fi distrusă fără mare pagubă ;

— în documentele de arhivă, de asemenea : amintirile din copilărie, impenetrabile ca și primele, atunci cînd nu le cunosc proveniența ;

— în evoluția semantică : corespunde stocului și accepțiilor vocabularului meu specific, ca și stilului meu de viață și caracterului meu ;

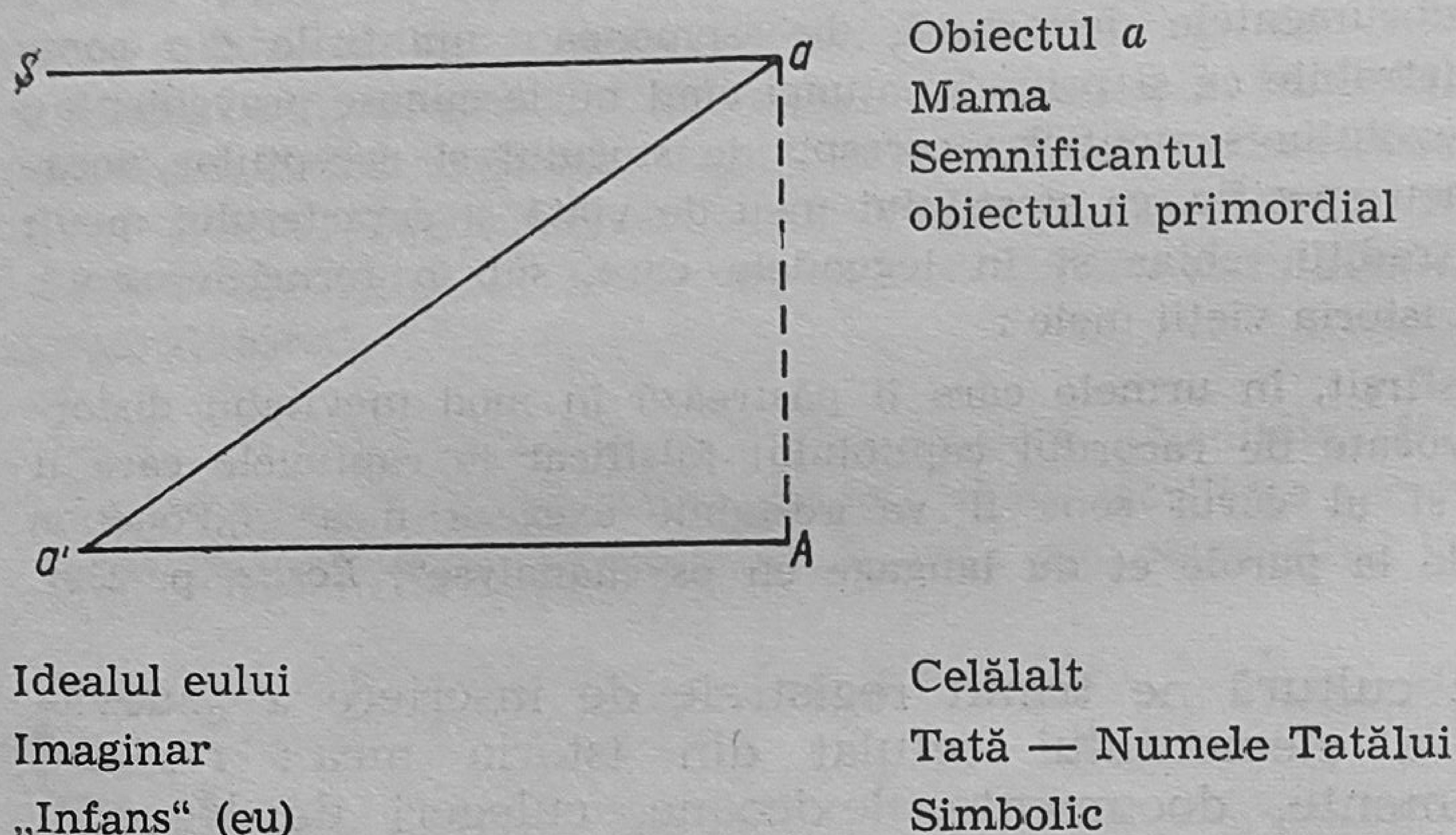
— în tradiții, chiar și în legendele care, sub o formă eroizată, vehiculează istoria vieții mele ;

— în sfîrșit, în urmele care îi păstrează în mod inevitabil distorsiunile provocate de racordul capitolului falsificat la capitolele care îl integrează și al cărui sens îl va restabili exegeza mea“ („Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse“, *Écrits*, p. 259).

Tocmai la cultură ne trimit registrele de înscriere a „adevărului“, adică a elementului refulat din istoria mea : registre variate, monumente, documente, lexicoane, culegeri de legende, care alcătuiesc tot atîtea cărți de ficțiune care, toate, acumulează viața oamenilor. Imaginarul definește pentru fiecare materialul propriei sale biografii : vedem, așadar, cum imaginarul constituie însăși țesătura *cunoașterii denaturate* (méconnaissance). Acest statut al iluziei începe cu stadiul oglinzii : subiectul găsește aici, într-un cadru în care se materializează ordinea limbajului, virtuală încă, imaginea sa, în același timp imaginară, deoarece este a sa proprie, definită prin situația sa în lume, și simbolică, deoarece este în raport cu apariția limbajului, fără de care omul este în afara lumii. Dacă stadiul oglinzii lipsește, dacă copilul nu se recunoaște cu încîntare, faptul este neliniștitor : copilul psihotic rămîne fascinat de imaginea din oglindă, dar dedublarea iluziei nu are loc și realitatea nu este la locul ei, între subiect și imaginea reflectată. Observăm cum se regăsesc și se transformă instanțele celei de a doua topici freudiene : imaginarul, iluzia necesară, corespunde cu funcția de protecție și echilibru investită în eu ; simbolicul corespunde funcției culturale și ideologice cuprinse în supraeu. Dar Lacan

repartizează aceste instanțe într-o spațializare și o schemă diferite : structura cu *patru* termeni include subiectul, barat de scindarea conștient-inconștient, ca al patrulea punct al triangulației oedipiene, care se găsește în *A*, marele Celălalt, loc al tatălui și al ancorării simbolice, în *a'*, loc al Imaginarului, al Infans-ului oglinzii și al Idealului de Eu, imagine pe care eul și-o face despre sine însuși, în sfîrșit *a*, loc al obiectului dorinței, sediu matern, punct de emergență al sinelui în topica freudiană (vezi schema alăturată). În această schemă subiectul, spune Lacan, ține locul „mortului" în jocul de bridge în patru : inclus în sistem, dar exclus

STRUCTURA SUBIECTULUI



din joc. Într-adevăr, niciodată subiectul nu este gîndit de Lacan altfel decît ca un instrument, un culoar, un suport pentru limbaj și jocul între real, imaginar și simbolic. Nu înseamnă că „subiectul dispare", non-sens exprimat adesea, ci că mai degrabă el este deposedat de o autonomie iluzorie, moștenită de la tradiția cogito-ului cartesian și de la atotputernicia gînditorului asupra universului care îl înconjură. Accentuînd caracterul instrumental al subiectului, acumulînd dovezile și descrierile riguroase a ceea ce îl determină din toate părțile, Lacan se situează direct în filiația gîndirii lui Freud și a celei de a treia „revoluții", rănire narcisică suferită de omenire, aceea a determinismului inconștientului. Din acest punct de vedere, Lacan este fidel ideologiei freudiene : una din definițiile psihanalizei ca practică terapeutică, este aceea de „exhaustiune a tuturor formelor de imposibilitate" pentru subiect — inventarul proprietarului limitelor subiectivității.

Cînd introduce termenul de *adevăr* spre a denumi efectele inconștientului, cînd găsește accente sublime și eroice spre a-l „face să vorbească" în maniera veche a prosopopeii (figură de stil în care este pus să vorbească un lucru personificat), Lacan dezvoltă tragicul înscris adînc în opera lui Freud, a lui Hegel și în romantismul secolului al XIX-lea. Dimpotrivă, cînd formalizează fantasmul, cînd elaborează o logică a inconștientului, cînd utilizează lingvistica spre a arăta că modul de funcționare a acestuia este același ca în logica viselor, Lacan dezvoltă o direcție nouă în psihanaliză, apropiată de epistemologie, de logică, de o antropologie inedită. Această ambiguitate a poeticului și științificului se regăsește în concepția pe care Lacan o expune cu privire la noțiunea de *real*.

— *Realul* este ceea ce determină cunoașterea denaturată și ceea ce în același timp nu este determinabil în discursul psihanalitic care, din parte-i, este un „travaliu de iluzionist", spune cu deosebită justețe Lacan. Realul este în afara iluziei, în afara jocului oglinzii : *în afară de joc*. El este veșnic prezent dinainte, ansamblul structurării imaginare nefiind decît rezultatul acțiunii sale, întotdeauna precedentă. În calitate de „cauzalitate psihică", realul este analogul pulsiunii la Freud : o forță motrice, imposibilă pentru subiect, în măsura în care un efect nu poate stabili un raport de dominație asupra propriei sale cauze. Interpenetrația între simbolic și imaginar formează un *ecran* între subiect și real. Acest ecran, pe care deja l-am definit ca cunoaștere denaturată, poate fi numit și *fantasm*. Termenul fantasm, atît în gîndirea freudiană cît și în concepția lacaniană, nu se referă nicidecum la o vagă și fugitivă reverie, ci la o structură fixă, unde subiectul este în raport cu obiectul dorinței sale într-o montare invariabilă. Astfel, fantasmul „e bătut un copil", analizat de Freud, implică o aceeași acțiune repetată la nesfîrșit cu variabile care rezultă din permutațiile în jurul actului *a bate*. Acest ecran fantasmatic protejează individul împotriva realului : cînd este abolit prin accident, realul se ivește brusc în trăirea subiectului și atunci avem halucinația, delirul dedublării, actul automat și toate genurile de iluzii primejdioase în care realul este ca și suprimat : scindarea „normală" între real și imaginar a dispărut, realul a invadat totul : cum ne-o spune Lacan într-o exprimare cu totul justă — realul *își este cauză*. El vorbește de la sine, este cauza oricărui efect. Dar, deși este în afara oricărei simbolizări și se situează în marginile limbajului, produce un efect particular asupra căruia Lacan insistă : *obiectul dorinței*,

tea indispensabile formaţiei analiştilor — psihiatria, sexologia, istoria civilizaţiilor, mitologia, psihologia religiilor, istoria şi critica literară —, la care adaugă retorica, dialectica, gramatica, poetica : „artele liberale“ ale limbajului. Mai profund, Lacan înţelege să reia această expresie medievală dînd psihanalizei un adevărat statut ştiinţific :

„Ea nu va asigura baze ştiinţifice teoriei şi tehnicii sale decît formalizînd în mod adecvat aceste dimensiuni esenţiale ale experienţei sale care, împreună cu teoria istorică a simbolului, sînt logica intersubiectivă şi temporalitatea subiectului“ (*Écrits*, p. 289).

Această formalizare logică, Lacan o urmăreşte de multă vreme, în special transformînd topica freudiană cu forme metaforice şi revolute, servindu-se în schimb de *topologie* *, ştiinţa spaţiilor, care îi permite să găsească sisteme în care inconştientul nu mai este nici exterior, nici interior subiectului, ci, după formula sa, „în excludere internă“. Topic, topologic : transformare care marchează trecerea de la metaforă la rigoare, de la construcţia individuală a lui Freud la ideea unei ştiinţe a inconştientului. Este o mutaţie, dar o mutaţie fidelă lui Freud. Cu Jacques Lacan, psihanaliza intră într-o etapă fundamentală a dezvoltării sale : străbătută de o exigenţă ştiinţifică reală, cu o preocupare de critică ideologică mai marcată decît oricînd. Dincolo de jocul oglinzii între Lacan şi publicul său, dincolo de jubilaţia de limbaj care maschează adesea importanţa aportului teoretic, itinerariul lacanian vădeşte o neîncredere salutară : aceea a unui psihanalist care a ştiut totdeauna că practica sa se găsea sub ameninţarea burgheziei în sînul căreia se constituise şi care încearcă s-o menţină într-o rigoare teoretică unde el crede a găsi o securitate relativă. Personaj prestigios, dar destul de solitar în eforturile sale, în ciuda amabilităţii cu care este înconjurat, Lacan ocupă în domeniul psihanalizei actuale o poziţie care simbolizează situaţia acesteia în Franţa ulterior anului 1968, după ceea ce el a putut denumi „agitaţia din mai“.

Psihanaliza, purtînd amprenta conflictelor ideologice care afectează medicina şi universitatea, triumfătoare în aparenţă în spaţiul ei de difuzare burgheză şi în acelaşi timp ameninţată pe termen lung de recuperarea spontană efectuată de clasa dominantă, este totuşi — ca orice practică terapeutică şi ca orice practică culturală —

---

*) Cale deschisă în psihologia modernă în special de Kurt Lewin (Nota trad.).

atinsă de efectele crizei pe care o traversăm. Cu toate că psihanaliştii în general sînt încă puţin conştienţi de moştenirea ideologică care grevează foarte serios practica şi teoria lor, poate că în indispoziţiile şi problemele lor interne au atins pragul unei reflecţii necesare pe care, în domeniul practicii, sînt singurii capabili s-o ducă la bun sfîrşit.

Psihanaliza se află în Franţa din ce în ce mai fragmentată de scinderea politică rezultată din ascuţimea luptei de clasă în perioada actuală. Obiectivele sale vor rămîne încă nedeterminate în teorie, cum au fost întotdeauna, dar rezerva care le slujea de protecţie este din ce în ce mai fragilă şi psihanaliştii vor face de la sine partajul necesar de care depinde viitorul ştiinţei lor.

Pierre Bruno

PSIHANALIZĂ ŞI ANTROPOLOGIE
PROLEGOMENE LA O TEORIE A SUBIECTULUI

Raportată la psihanaliză, antropologia apare mai întîi ca unul din cîmpurile sale de aplicație posibile. În această direcție chiar Freud a dat exemplu, în multe cărți și articole : *Acte obsesive și exerciții religoase* (1907), *Totem și tabu* (1912), *Psihologia colectivă și analiza eului* (1921), *Viitorul unei iluzii* (1927), *Stare de indispoziție în civilizație* (1930), *Moise și monoteismul* (1939), tot atîtea lucrări, spre a nu le pomeni decît pe cele mai importante, care reprezintă contribuții directe sau indirecte la cercetarea antropologică. Tocmai acest ansamblu îl numim *antropologia explicită* a lui Freud, căreia cu ușurință îi putem puncta slăbiciunile și sublinia interesul. Cele dintîi țin, pe de o parte, de faptul că Freud nu este un antropolog de profesie și, ceea ce este mai grav, de faptul că nu ține cîtuși de puțin seama de descoperirile și de progresele antropologiei de după apariția cărții sale *Totem și tabu* ; pe de altă parte, și faptul este fundamental, țin de natura supozițiilor ideologice ale lui Freud în acest domeniu. Interesul nu este mai puțin considerabil. Într-adevăr, ni se pare că explorînd în acest fel domeniul antropologiei, Freud dovedește necesitatea, pe care o resimțim astăzi din ce în ce mai acut, de a fonda disciplinele psihologice pe o concepție a omului care să poată fi articulată cu o teorie științifică a istoriei.

Pe de altă parte, poziția critică pe care o vom adopta la adresa antropologiei freudiene nu trebuie să ne facă să uităm că tezele dezvoltate de Freud sînt indicele unor probleme reale, a căror abordare n-o vom putea evita.

Se ridică acum o a doua întrebare, pe care trebuie s-o distingem cu grijă de cea dintîi și pe care o putem formula în modul următor : dat fiind că psihanaliza are ca obiect constituirea și funcționarea Inconștientului și, corelativ, constituirea subiectului uman, care este *antropologia necesară* acestei teorii spre a i se asigura o dezvoltare științifică optimă ? Mai precis : este antropologia marxistă calificată să exercite această funcțiune ? A pune o asemenea întrebare implică, bineînțeles, a recunoaște psihanalizei un statut de disciplină științifică, adică de disciplină ale cărei rezultate au un raport controlat și controlabil cu realitatea al cărei obiect îl construiește. Să adăugăm, totodată, că acesta este motivul pentru care rectificarea și dezvoltarea conceptelor psihanalizei este o întreprin-

dere posibilă și necesară astăzi. Aceasta, însă, schițată din exterior, nu se va putea realiza, totuși, decît în practica științifică a psihanalizei.

Antropologia explicită — antropologia necesară, iată polii între care se vor dezvolta reflecțiile noastre. Preocuparea nu este minoră : de la antropologia culturalistă la antropologia structurală, de la spiritualism la freudo-marxism, cel de ieri și cel de astăzi, trecînd prin neobehaviorism, toate curentele ideologice importante au încercat, mai mult sau mai puțin legitim, să-și ralieze psihanaliza, chiar denaturînd-o. Spunînd acestea, recunoaștem acuitatea conflictelor pe terenul teoriei subiectului uman, unde precaritatea și inegalitatea dezvoltării științifice mai deschid idealismului un spațiu privilegiat de intervenție.

Antropologia explicită

Totem și tabu rămîne principala lucrare de referință a antropologiei freudiene. Punctul de plecare al acestei lucrări se află în întrebarea : care sînt condițiile *psihice* ale posibilității de existență a celor două instituții, totem și tabu ? Soluția a fost dezvoltată de Freud în mai multe etape. Să le expunem, pe scurt :

1) Există o *analogie* între animalul totemic (obiect și sursă de prohibiții și de prescripții în societățile arhaice) și simptomul nevrotic de zoofobie la copil.

2) În ce privește simptomul de zoofobie, psihanaliza a permis să se demonstreze că animalul-obiect al fobiei reprezintă tatăl. Prin inferență, deci, este posibil să-l substituim pe tată animalului totemic.

3) Analogia care servea ca punct de plecare este întemeiată posterior (après-coup), în măsura în care Freud raportează cele două categorii de fenomene comparate (zoofobia nevrotică și tabu-ul animalului totemic) la o *origine identică*, complexul lui Oedip. Să-l lăsăm pe Freud însuși să-și expliciteze demersul :

> „Dacă animalul totemic nu este altceva decît tatăl, obținem următoarele : cele două imperative capitale ale totemismului, cele două prescripții tabu care alcătuiesc nucleul acestuia, adică interdicția de a ucide totemul și aceea de a lua în căsătorie o femeie aparținînd aceluiași totem, coincid în ceea ce privește conținutul lor cu cele două crime ale lui Oedip, care și-a ucis tatăl și s-a însurat cu mama sa, precum și cu cele două dorințe primitive ale copilului a căror refulare incompletă sau trezire constituie, poate, nucleul tuturor nevrozelor. Dacă această similitudine nu este un simplu joc al hazardului, ea trebuie să ne permită să explicăm geneza totemismului în epocile cele mai îndepărtate. Cu alte cuvinte, trebuie să izbutim să facem verosimil faptul că sistemul totemic s-a născut în condițiile complexului lui Oedip, așa ca zoofobia «micului Hans» și perversiunea «micului Arpad»“ [1].

În acest caz, Freud va încopora ipotezei sale elementele antropologice apte să-i dea consistență : în primul rînd teza darwinistă a hoardei primitive, căreia Freud îi elaborează o versiune în func-

[1] S. Freud, *Totem et tabou*, Petite bibliothèque Payot, p. 152.

ție de propriile sale obiective, „un tată violent, gelos, care păstrează pentru sine toate femelele și își izgonește fiii pe măsură ce aceștia cresc“ [2], apoi concepția prînzului totemic împrumutată de la Robertson Smith, în sfîrșit ipoteza lui Atkinson privitoare la răsturnarea și asasinarea tatălui de către fiii asociați.

Originea totemului și a tabu-ului este, din acest moment, soluționată pentru Freud. Uciderea tatălui de către fiii asociați, motivată atît de ura față de tatăl exclusivist, cît și de dorința de a poseda femeile pe care acesta și le rezerva, constituie evenimentul prin care se efectuează trecerea de la hoarda primitivă la sistemul totemic, al cărui caracter inaugural îl subliniază Freud : „Punct de plecare al atîtor lucruri : organizație socială, restricții morale, religii“ [3], „eveniment important prin care a debutat civilizația“ [4].

Asasinarea tatălui nu țintește totuși să dea socoteală numai de apariția unei ordini sociale umane și nu pur și simplu gregare, ci este de asemenea cauza constituirii unei configurații radical noi a psihicului, sub forma structurării unei noi instanțe, supraeul. Că acest efect era deja în mod implicit denotat în *Totem și tabu*, este tocmai ceea ce Freud va atesta unsprezece ani mai tîrziu, în *Das Ich und das Es* (Eul și sinele) : „Cît privește supraeul, noi l-am legat de experiențele psihice care au dat naștere totemismului“ [5]. Ne găsim, deci, în prezența a două categorii de efecte : unul aparținînd psihologiei colective (interdicțiile promulgate de tată sînt transformate în instituții sociale — tabu-ul totemului), celălalt psihologiei individuale (interdicțiile tatălui sînt transformate în interdicții interiorizate în supraeu).

O asemenea reconstituire reclamă o serie de observații, privind nu veracitatea faptelor pe care le argumentează Freud, în măsura în care acestea sînt astăzi de nesusținut, ci privind coeziunea sa internă și interpretarea.

O primă dificultate se ivește în legătură cu *Totem și tabu*. Asasinatul nu generează instituția tabu-ului și interiorizarea interdicțiilor decît prin intermediul sentimentului culpabilității. Acesta din urmă, însă, considerat a explica procesul de interiorizare a interdicțiilor, nu derivă el însuși din acest proces ? Am putea da un răs-

---

[2] *Op. cit.*, p. 162.
[3] *Op. cit.*, p. 163.
[4] *Op. cit.*, p. 166.
[5] S. Freud, *Le moi et le Ça*, in : *Essais de psychanalyse*, Payot, p. 208.

puns afirmativ, referindu-ne la o definiţie dată de Freud sentimentului culpabilităţii : „sentimentul de culpabilitate este percepţia care, în interiorul eului, corespunde acestei critici a supraeului"[6]. La rădăcina argumentaţiei freudiene s-ar situa, prin urmare, o *petitio principii*[7]. Dar obiecţia cade din momentul în care luăm în considerare, aşa cum face Freud în *Das Unbehagen in der Kultur*, cel de-al doilea sens al „sentimentului de culpabilitate", constituit de remuşcarea care apare de îndată ce uciderea tatălui s-a săvîrşit. De unde vine această remuşcare ? Se ştie că raportul cu tatăl primitiv este caracterizat prin ambivalenţa sentimentelor, concomitent dragoste şi ură. Or, după cum afirmă Freud, „odată ce ura este potolită de agresiune, dragostea reapare în remuşcarea legată de crimă"[8]. De-acum înainte pierderea tatălui trebuie să fie compensată, cu atît mai mult cu cît imposibilitatea ca vreunul din fii să-i ia singur locul şi, deci, relativul eşec al obiectivelor urmărite de asasinat „favorizează mult mai mult reacţia morală decît ar face-o succesul"[9]. Compensarea pierderii tatălui se face prin identificarea cu tatăl mort, efectul fiind interiorizarea interdicţiilor promulgate de acesta şi structurarea supraeului. În acest fel, numai la încheierea acestui proces putem vorbi de „sentimentul de culpabilitate" în sens strict.

A doua remarcă : este necesar să subliniem că funcţia explicativă a genezei pe care o propune Freud, urmărind să scoată în relief supoziţiile cu privire la începuturile istoriei omenirii, este independentă de veracitatea sa istorică. Singur faptul că au putut fi reunite condiţii suficiente pentru apariţia remuşcării prezintă interes. Pentru Freud, moartea tatălui în societăţile primitive, chiar atunci cînd este naturală, este resimţită de fiu ca realizarea dorinţei sale de paricid, mai ales dacă ţinem seama de credinţa primitivilor în atotputernicia actelor psihice. În ce priveşte efectele sale, o atare situaţie poate funcţiona ca echivalent al asasinatului. Complexul lui Oedip ar fi recreat cu fiecare generaţie. În consecinţă, fiecare nouă agresiune refulată ar fi cauza unei întăriri a sentimentului de culpabilitate, prin transferul către supraeu a agresivităţii latente. Această

---

[6] S. Freud, citat de Laplanche şi Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, P.U.F., 1967, p. 441.

[7] Eu însumi am susţinut, mai înainte, pe nedrept, acelaşi lucru.

[8] S. Freud, „Malaise dans la civilisation", în „Revue Française de la Psychanalyse", 1, 1970, p. 68.

[9] S. Freud, *Totem et tabou*, p. 164, nota 1.

interpretare posibilă a genezei ne face să ne îndoim de autenticitatea asasinatului originar. Tocmai această incertitudine o condensează Freud în expresia paradoxală : asasinarea tatălui este un „mit științific“ [10]. Aceasta nu înseamnă că problema este rezolvată. Dacă este posibil să ne lipsim de ipoteza asasinatului originar, distribuind pe mai multe generații formarea complexului lui Oedip, nu rămîne mai puțin neexplicată forma actuală a acestuia, privind transformarea oricărui *infans* în subiect uman. Într-adevăr, spre a stabili o continuitate între complexul lui Oedip așa cum l-a descoperit psihanaliza în clinică, și geneza sa, trebuie să răspundem la încă o întrebare : cum să explicăm influența asasinatului, real sau imaginar, de-a lungul istoriei ? Am putea repera cauza acestei eficiențe actuale a asasinatului în instituțiile sociale reprezentate de structurile de rudenie, în măsura în care acestea reclamă în funcționarea lor moartea simbolică a tatălui, însă nu în această direcție se orientează Freud. Nu prin instituții acționează, pentru el, amintirea asasinatului. Problemei de a ști

„sub ce formă persistă tradiția eficientă a existenței popoarelor, problemă care nu se pune pentru individ, unde ea este soluționată prin existența în inconștient a urmelor mnezice ale trecutului“ [11].

el îi va da o soluție care poartă amprenta uneia dintre supozițiile sale ideologice : corespondența ontogeneză-filogeneză. Invocînd universalitatea simbolismului oniric și imposibilitatea de a explica anumite reacții ale copilului la traumatisme doar prin experiența individuală, Freud elaborează noțiunea unei eredități arhaice care conservă urmele mnezice ale experiențelor trăite de generațiile anterioare :

„Amintirea se înscrie în ereditatea arhaică atunci cînd evenimentul este important sau cînd se repetă destul de des, sau cînd este în același timp și important și frecvent. În cazul asasinării tatălui sînt îndeplinite ambele condiții“ [12].

---

[10] S. Freud, „Psychologie collective et analyse du moi“, în *Essais de psychanalyse*, Petite bibliothèque Payot, p. 165.

[11] S. Freud, *Moïse et le monothéisme*, Gallimard, p. 126.

[12] *Op. cit.*, p. 136.

Această ultimă soluție o numim *pata oarbă* a antropologiei freudiene : în jurul acesteia se organizează antropologia explicită, în măsura în care marchează ocultarea unei probleme fundamentale : raportul complexului lui Oedip cu infrastructura economică și cu instituțiile pe care ea le suportă. Această „absență" se manifestă de altfel masiv și în alte zone ale antropologiei freudiene : instituțiile nu sînt decît „expresia trebuințelor psihice" [13]. Iată un exemplu din analiza religiei : determinațiile de ordin socio-economic nu intervin aici niciodată decît ca „supradeterminări neesențiale" [14].

Sîntem acum în măsură să evaluăm antropologia lui Freud atît în ceea ce privește noutatea, cît și limitele ei. În privința celei dintîi, progresul freudian constă în ruptura cu *homo psychologicus,* conceput ca rezultat al abstractizării trăsăturilor comune tuturor oamenilor reali și dotați cu calități psihice înnăscute. Acest om în general corespundea de fapt proiecției ideologice a individului așa cum îl vedea burghezia [15]. În locul acestei concepții, Freud propune concepția *esenței relaționale* a omului. Omul este cum este numai pentru că se înscrie într-o dublă relație, față de tată și față de mamă, suportul empiric al acesteia aflîndu-se încă în hoarda primitivă. Esența sa constă în a fi băiat sau fată.

Cu toate acestea, a concepe esența umană ca ansamblul relațiilor intersubiective, în măsura în care acestea sînt structurate de complexul lui Oedip, nu este suficient pentru a ieși definitiv din abstracție, din moment ce, cum am văzut, Freud este incapabil să gîndească determinarea subiectului uman de către raporturile sociale. În acest fel, conceptul freudian de psihic nu scapă de ambiguitate. Acest concept nu este, într-adevăr, decît o aplicație a antropologiei și implică definirea psihologiei ca studiu al raportului individului cu semenul său. Este ceea ce face Freud în *Massenpsychologie und Ich-Analyse* :

> „*Celălalt* joacă întotdeauna în viața individului rolul unui model, al unui obiect, al unui asociat sau al unui adversar, iar psihologia individuală se prezintă încă de la început ca fiind în același timp, printr-o anumită latură, o psihologie socială" [16].

---

[13] S. Freud, *Totem et tabou,* p. 125.

[14] Cf. *Freud et l'anthropologie* par Pierre Bruno, în : *La Nouvelle Critique,* nr. 43.

[15] Cf. K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique,* Éditions sociales, p. 149 (trimitere pe care nu am putut-o localiza în traducerile românești, așa încît o păstrăm pe cea a lui Pierre Bruno). Nota trad.

[16] S. Freud, *Psychologie collective et analyse du moi,* p. 83.

Această definiție se poticnește în două locuri de pata oarbă de care am vorbit. În primul rînd, obiectul psihologiei sociale alunecă de la studiul individului în grup la studiul grupului ca atare, în măsura în care Freud nu poate defini statutul grupului prin referire la locul său în structurile sociale, și pentru că, dealtfel, el nu vrea — ceea ce trebuie trecut la activul său — să recurgă la un „suflet colectiv“ și nici la un „inconștient colectiv“, variante „sociale“ ale lui *Homo psychologicus*. În al doilea rînd, și din aceleași motive, el este silit să asigure continuitatea psihicului de la o generație la alta pe o bază biologică.

De la „cultural" la „structural"

Constatarea inadecvării antropologiei explicite a lui Freud ne obligă să pornim în căutarea antropologiei necesare. Primul nostru jalon va fi cartea lui B. Malinowski *Sexualitatea și reprimarea ei în societățile primitive* [17]. Este suficient să ne amintim ceea ce am spus despre „pata oarbă" a antropologiei freudiene, spre a înțelege că cercetarea lui Malinowski ne interesează în măsura în care a fost făcută pe baza luării în considerare a „factorilor sociali". Se știe că Malinowski a devenit celebru, între altele, prin critica sa adusă, din această perspectivă, complexului lui Oedip. El își enunță programul în felul următor :

> „Problema care se pune față de aceste variații (ale organizării familiale) este deci următoarea : pasiunile, conflictele și atașamentele care se manifestă în sînul familiei variază în raport cu constituția acesteia, sau rămîn invariabile peste tot în lume ? Dacă variază — ceea ce, dealtfel, este incontestabil —, atunci complexul nuclear, complexul familial nu poate fi același la toate rasele și la toate popoarele din care este alcătuită omenirea, ci trebuie să varieze odată cu constituția familiei.
>
> În acest fel principala sarcină care ne revine este să studiem limitele acestei variații, să exprimăm aceste limite într-o formulă corespunzătoare, să trecem în revistă principalele tipuri de constituire familială și să degajăm forma complexului nuclear care corespunde fiecăruia din aceste tipuri" [18].

Pentru a realiza acest program la care, în formularea de mai sus, nu putem decît să subscriem, Malinowski va pleca de la ipoteza că complexul lui Oedip, așa cum a fost el elaborat de către Freud, este în cel mai bun caz valabil doar în societățile patriliniare și că, prin urmare, n-ar trebui să existe într-o societate întemeiată pe matrilinearitate.

Spre a verifica această deducție, Malinowski se va lansa într-o analiză comparativă a dezvoltării copilului în orînduirea patriliniară (societățile anglo-saxone) și în orînduirea matriliniară (societatea trobriandeză, de la numele insulei Trobriand din arhipelagul

---

[17] B. Malinowski, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Petite bibliothèque Payot.

[18] *Op. cit.*, pp. 15—16.

melanezian), ajungînd la concluzia deosebirii celor două complexe. Primul criteriu de diferenţiere a complexelor priveşte vîrsta la care apar. Complexul lui Oedip, ne aminteşte Malinowski, se formează foarte devreme, cînd copilul începe să meargă şi învaţă să vorbească şi este gata constituit, adică conţine „numeroase elemente de ură şi de dorinţe suprimate", către vîrsta de 5—6 ani. Dimpotrivă, copiii trobriandezi de această vîrstă,

> „cu toate că deja dovedesc faţă de tată şi faţă de mamă sentimente bine definite, demonstrează că nimic refulat, nimic negativ, nici o dorinţă frustrată nu face parte din aceste sentimente".

Această primă deosebire ţine, după Malinowski, de faptul că în societăţile anglo-saxone, încă de la vîrsta cea mai fragedă, copilul este confruntat cu instituţia de drept patern a cărei funcţiune este reprimarea unui mare număr de impulsuri şi înclinaţii naturale, pe cînd nimic asemănător nu se petrece cu copilul trobriandez, pentru care organizaţia socială este în completă armonie cu mersul natural al dezvoltării. Abia la vîrsta la care complexul lui Oedip se stabilizează la copilul din societăţile anglo-saxone începe la copilul trobriandez să se formeze primele complexe. Într-adevăr, abia atunci acest copil începe să fie supus sistemului represiunilor şi tabu-urilor proprii acestei societăţi. Cît priveşte a doua deosebire, aceasta se referă la persoanele angrenate în acest complex. Pe de o parte, sarcina de a-l educa pe copil, atunci cînd ele trebuie să se supună imperativelor sociale, revine unchiului dinspre mamă. Pe de altă parte, nu mama, ci sora va face obiectul prohibiţiei celei mai riguroase. Din aceste motive, complexul în societatea trobriandeză nu ar comporta, ca în cazul complexului lui Oedip, dorinţa de a-şi ucide tatăl spre a se căsători cu mama, ci aceea de a-şi ucide unchiul şi de a se căsători cu sora.

Critica pe care o vom face acestor teze ale lui Malinowski nu are nimic original şi ea a fost deja larg dezvoltată. Ne vom mulţumi să reproducem esenţialul, insistînd asupra cîtorva puncte. Primul nivel al criticii se referă la stabilirea faptelor şi la interpretarea lor. Metoda de investigaţie a lui Malinowski se bazează pe utilizarea conceptului de *atitudine*, adică pe observaţia directă a comportamentului respectiv al părinţilor şi copilului. Trebuie de la bun început să contestăm demersul care constă în examinarea unui concept psihanalitic, acela de complex al lui Oedip, prin ignorarea procedeelor de investigare şi de verificare proprii psihanalizei, adică analiza discursului subiectului în condiţii controlate. Ar fi trebuit ca Malinowski cel puţin să ne explice prin ce este adecvată

pentru cercetarea elementelor inconștientului metoda utilizată de el. În legătură cu aceasta, este suficient să citim lucrările lui Gezà Roheim, care a folosit metoda analitică în studiul unei societăți cu aspecte asemănătoare aceleia din Trobriand, insula Normamby [19], ca să putem pune în evidență diferențele imprimate faptelor de către metodele lor de cercetare diferite. Alteori, însă, contestabilă este tocmai interpretarea faptelor. Să luăm un exemplu semnificativ. În cursul argumentației pe care o dezvoltă cu privire la caracterul major al prohibiției incestului cu sora, Malinowski citează trei expresii incestuoase : „culcă-te cu maică-ta", „culcă-te cu soră-ta", „culcă-te cu nevastă-ta". Prima, afirmă el, nu este decît o glumă anodină, a doua este o „injurie mai gravă", a treia „cea mai gravă insultă" [20]. În cadrul unei interpretări analitice, ipoteza prevalentă ar fi să considerăm că gravitatea injuriei este invers proporțională cu rigoarea prohibiției. Or, dacă Malinowski recunoaște că „ideea incestului cu mama îi repugnă indigenului tot atît de mult, dacă nu mai mult decît aceea a incestului cu sora", de îndată el se corectează :

> „Dat fiind că dezvoltarea vieții trobriandezilor are loc în condițiii aproape incompatibile cu tentațiile incestuoase care au drept obiect mama și că tabu-ul care interzice incestul cu sora este impus cu multă brutalitate și cu forță irezistibilă, înclinația de a viola acest din urmă tabu se manifestă de asemenea cu mai multă putere, iar injuria care evocă această violare este cu atît mai jignitoare cu cît se raportează la un fapt care se produce mai des în viața reală" [21].

Altfel spus, prohibiția incestului cu sora ar fi cu atît mai riguroasă cu cît ar exista eventualitatea transgresiunii sale reale. Oare nu avem aici demonstrația *a contrario* a faptului că prohibiția incestului cu mama este prevalentă, ceea ce se poate măsura prin faptul că eventualitatea transgresiunii sale este cvasi-imposibilă ? Ipoteza ar merita să fie cel puțin verificată prin investigația analitică, absența acestei verificări dovedind incapacitatea lui Malinowski de a concepe o *regulă inconștientă*.

Cel de-al doilea nivel al criticii se referă la problematica teoretică a lui Malinowski, ale cărei limite apar în polemica acestuia

[19] G. Roheim, *Psychanalyse et anthropologie*, Gallimard, 1967.
[20] B. Malinowski, op. cit. p. 94.
[21] *Op. cit.*, pp. 95—96.

din urmă cu E. Jones. Pe drept cuvînt remarcă acesta, cu privire la funcțiile respective ale tatălui și unchiului dinspre mamă :

„Tatăl adevărat a suferit, ca să spunem așa, o dedublare : pe de o parte el este reprezentat, în ce privește calități ca blîndețea, indulgența, de către soțul mamei, iar pe de altă parte, în ce privește severitatea, stricta linie morală, de către unchiul dinspre mamă“ [22].

Făcînd în acest mod distincția între „adevăratul tată“ și reprezentanții săi empirici, soțul mamei și unchiul dinspre mamă, E. Jones arată o înțelegere a complexului lui Oedip diferită de aceea a lui Malinowski. Într-adevăr, chiar dacă presupunem că se acordă un credit total descrierii atitudinilor respective ale tatălui, mamei, unchiului dinspre mamă, surorii și copilului, faptele stabilite în acest mod nu pot deveni pertinente decît dacă sînt raportate la structurile de rudenie și la funcționarea lor simbolică. Numai în acest sistem de referințe atitudinile observate capătă un sens.

Neînțelegînd că atitudinile reprezintă regulile de funcționare simbolică a structurilor de rudenie, Malinowski este incapabil să le descifreze [23]. În același timp, el nesocotește cu totul gradul de eficiență al structurilor de rudenie cu privire la atitudini, eficiență pe care el o reduce la un sistem direct observabil de constrîngeri care ar interveni cu exactitate în cutare sau cutare moment al vieții copilului. Această eficiență este însă de la început coexistentă și chiar preexistentă vieții copilului, sub forma simbolică a rețelelor de cuvinte prin care părinții plămădesc dorințele copilului plecînd de la propriile lor dorințe și urzind în același timp interdicția majoră. Observăm astfel mai bine faptul că teza lui Malinowski nu se sprijină decît pe o cunoaștere inadecvată a conceptului psihanalitic de complex al lui Oedip. Efectul ultim al acestei cunoașteri inadecvate se regăsește în punerea sub semnul întrebării a conceptului de inconștient, care constă în a-i conferi o exis-

---

[22] E. Jones, citat de Malinovski în : *La sexualité et sa répression*, p. 119.

[23] Cf. excelentele analize ale lui M. C. și E. Ortingues asupra acestei chestiuni în *l'Oedipe africain*, Plon, p. 61 și urm.

tență contingentă. Descriind copilul trobriandez în momentul formării complexului său, Malinowski scrie :

„Numai atunci copilul începe a fi supus sistemului de represiuni și de tabu-uri care are drept scop să-i fasoneze, să-i modeleze natura. Față de aceste forțe el reacționează fie adaptîndu-se la exigențele care îi sînt impuse, fie întreținînd în el dorințe și înclinații reprimate din cauză că sînt în opoziție cu exigențele acestea“ [24].

Este evident că constituirea inconștientului nu este corelativă decît cu un singur termen al alternativei : cazul de inadaptare. Complexul lui Oedip și constituirea inconștientului ar fi, la limită, un simptom de inadaptare.

Întreprinderea lui Malinowski se confirmă deci ca instructivă *a contrario*, permițîndu-ne să formulăm cel puțin două întrebări fundamentale :

1) Putem noi da socoteală, din punct de vedere științific, de formarea subiectului uman, plecînd de la un model adaptativ al naturii umane ? „Natura umană este nu numai maleabilă, ci și elastică“ [25], spune Malinowski. Am avea, deci, o natură psihică a omului preexistentă inserției sale sociale, dar a cărei plasticitate ar face cu putință condiționarea de către factorii sociali. Nu este însă inutil să subliniem faptul că această concepție nu este nicidecum incompatibilă cu o teorie idealistă a trebuințelor. Este de ajuns să ne amintim în această privință modul în care concepe Malinowski diferența om-animal :

„Diferitele elemente fiziologice care servesc la declanșarea instinctelor au dispărut la om, spre a face loc unei educații a instinctelor conformă unei scheme stabilite de tradiție și avînd drept scop utilizarea tendințelor înnăscute, pentru a inculca individului reacții-obișnuințe culturale“ [26].

Variația culturală a comportamentelor umane nu se poate astfel exercita decît în limitele unui raport funcțional cu trebuințele psihice care sînt în același timp înnăscute și fixe. Sîntem foarte departe de conceptul de trebuințe istorice determinate [27].

---

[24] Malinowski, *op. cit.*, p. 72.

[25] *Ibidem.*

[26] *Op. cit.*, p. 187.

[27] Cf. diferența stabilită de către Malinowski între trebuința elementară și trebuința derivată.

2) Constituirea subiectului uman este cu adevărat efectul unui raport adaptativ sau chiar conflictual între un pol biologic, sau biopsihic, și un pol social, sau mai degrabă al unui raport deja social pe alocuri ?

*

Prin intermediul criticii la adresa lui Malinowski s-au impus teze a căror dezvoltare datorează mult antropologiei structurale. Intersectarea acesteia cu psihanaliza s-a produs sub influența lui Lacan care, între altele, are tocmai meritul de a fi înțeles necesitatea corelării descoperirilor freudiene cu suportul lor antropologic : „Ni se pare că acești termeni — conceptele teoretice ale psihanalizei — nu pot decît să se clarifice prin stabilirea echivalenței lor cu limbajul actual al antropologiei“ [28], scria el încă în 1953. Rămîne de elucidat rațiunea pentru care autorul s-a oprit asupra antropologiei structurale.

În esență cred că este vorba la Lacan de necesitatea de a depăși, în antropologie, acel prag minim necesar, în fața căruia psihanaliza devine recuperabilă de către o psihologie empiristă. Avînd în vedere această necesitate, aportul antropologiei structurale se centrează pe teoria prohibiției incestului elaborată de Lévi-Strauss și expusă sistematic pentru prima oară în *Les structures élémentaires de la parenté* (Structurile elementare ale legăturilor de rudenie). Universalitatea acestei reguli este atestată de faptul că nu găsim grup social în care nici un tip de alianță să nu fie prohibit. Există întotdeauna o relație de excludere — care se exercită în grade variabile — între consanguinitate și alianță. Lucrurile stau astfel deoarece un sistem de schimb este totdeauna, după Lévi-Strauss — „baza și elementul comun al tuturor modalităților de instituție matrimonială“ [29]. Orice regulă a căsătoriei este deci regulă a exogamiei, cu o valoare funcțională dublă : în primul rînd negativă, caz în care împiedică grupul să se fracționeze la infinit într-un mozaic de familii, dar mai ales pozitivă, în măsura în care permite, exprimă și pecetluiește schimburi între grupurile sociale. În acest sens,

> „prohibiția incestului este mai puțin o regulă care interzice căsătoria cu mama, sora sau fiica, cît o regulă care obligă să dai mamă, soră sau fiică. Este regula prin excelență a dăruirii“ [30].

---

[28] Lacan, *Ecrits*, Editions du Seuil, 1966, p. 240.

[29] Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, 1967, p. 549.

[30] *Op. cit.*, p. 552.

Eficienţa prohibiţiei nu ţine, după cum vedem, de supravieţuirea unei tradiţii istorice, ci de funcţia sa actuală, transistorică am putea spune, în măsura în care prohibiţia incestului este o condiţie a posibilităţii culturii, fără de care nu se poate vorbi de istorie umană.

Armătura teoretică a acestei teze este constituită de conceptul de structură şi de implicaţiile sale teoretice şi metodologice. În legătură cu prohibiţia incestului, Lévi-Strauss nota, încă în *Les structures élémentaires de la parenté,* că toate erorile de interpretare ale prohibiţiei incestului proveneau de la tendinţa de a căuta într-o calitate intrinsecă a mamei, fiicei sau surorii, motivele care pot preveni căsătoria cu ele, în loc de a considera calificativele de mamă, soră sau fiică drept definitorii în relaţiile dintre aceşti indivizi şi toţi ceilalţi [31]. El adaugă :

> „Nici o relaţie nu ar putea fi izolată în mod arbitrar de toate celelalte ; şi nici nu mai e posibil să ne menţinem departe de lumea relaţiilor : mediul social nu trebuie conceput ca un cadru vid în sînul căruia fiinţele şi lucrurile pot fi legate sau pur şi simplu juxtapuse" [32].

Pornind de la acest principiu, Lévi-Strauss crede că poate atribui sistemelor de rudenie un statut de sisteme simbolice. Cunoaşterea acestor sisteme va consta în a pune în evidenţă structura lor, al cărei caracter este de a fi inconştient pentru subiecţii care ascultă de legile sale. Bazîndu-se pe analiza fonologică a lui Jakobson şi Troubetzkoy, Lévi-Strauss încearcă să demonstreze că nu putem face inteligibilă o atitudine, adică să-i elucidăm sensul (fiind vorba de sisteme *simbolice),* decît cu două condiţii :

a) prima constă în a *califica* atitudinile, asociindu-le cu relaţii de rudenie definite ;

b) a doua, în a considera relaţiile între ansamblul termenilor ceruţi pentru ca sistemul de rudenie să funcţioneze, ţinînd în acelaşi timp seama de toate faptele observate.

În acest fel, în ceea ce priveşte relaţia avunculară *, căreia am văzut ce rol îi acorda Malinowski la trobriandezi, ea nu devine

---

[31] *Ibidem.*

[32] *Op. cit.,* p. 553.

* În limba latină, *avunculus,-i* = unchi după mamă, soţul surorii mamei (Dicţionar latin-român, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1962). Nota trad.

inteligibilă decît înscrisă în relațiile celor patru termeni : frate, soră, tată, fiu,

> „uniți între ei prin două perechi de opoziții corelative, în așa fel încît în fiecare dintre cele două generații în cauză există întotdeauna o relație pozitivă și o relație negativă“ [33],

adică într-o *structură*, care constituie *elementul de rudenie*. În acest caz putem înțelege că un asemenea element poate fi efectul imediat al existenței universale a prohibiției incestului, în măsura în care cristalizează funcția sistemelor de rudenie, care este aceea de a permite schimbul. Acest element de rudenie manifestă faptul că

> „în societatea umană, un bărbat nu poate obține o femeie decît de la un alt bărbat, care i-o cedează sub formă de fiică sau soră. Prin urmare nu este necesar să explicăm cum își face apariția unchiul dinspre mamă în structura de rudenie : el nici nu apare aici, el este un dat imediat, condiția acestei structuri“ [34].

Dacă prohibiția incestului este o *condiție permanentă* a schimbului și deci a funcționării societăților, problema originii sale, ca și aceea a eficienței sale reînnoite pentru fiecare generație, devine caducă. Geneza complexului lui Oedip, dezvoltată de Freud în *Totem și tabu*, face loc analizei structurale : nu mai este vorba de a ști cum s-a format complexul lui Oedip, ci care sînt condițiile posibilității sale. De unde reinterpretarea critică pe care Lévi-Strauss o propune cu privire la *Totem și tabu*, care rămîne fidelă lui Freud în măsura în care nu face decît să reducă un mit la condițiile sale structurale :

> „Trebuia de văzut că fenomenele care pun în cauză structura fundamentală a spiritului uman nu au putut să apară odată pentru totdeauna : ele se repetă integral în intimitatea fiecărei conștiințe și explicația lor aparține unei ordini care transcende atît succesiunile istorice, cît și corelațiile prezentului (...). Nu putem vorbi de explicație decît din momentul în care trecutul speciei se repetă, în fiece clipă, în drama multiplicată la nesfîrșit a fiecărei gîndiri individuale, deoarece, fără îndoială, ea însăși nu este decît proiecția retrospectivă a unei treceri care s-a produs întrucît se produce necontenit (...). Ca toate miturile,

---

[33] Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, 1959, p. 56.
[34] *Op. cit.*, p. 56—57.

acela pe care *Totem şi tabu* îl prezintă cu o atît de mare forţă dramatică comportă două interpretări. Dorinţa îndreptată spre mamă sau soră, asasinarea tatălui şi căinţa fiului nu corespund, desigur, nici unui fapt sau ansamblu de fapte care să ocupe în istorie un loc anumit. Dar poate că traduc, sub o formă simbolică, un vis străvechi şi totodată durabil. Iar prestigiul acestui vis, puterea sa de a modela fără ştirea lor gîndurile oamenilor, provin cu siguranţă din faptul că actele pe care el le evocă n-au fost niciodată săvîrşite, deoarece cultura, întotdeauna şi pretutindeni, s-a opus" [35].

Pe bună dreptate, aşadar, poate Lévi-Strauss să invoce psihanaliza împotriva lucrării *Totem şi tabu* : cea dintîi, spune el, „urcă de la experienţă la mituri şi de la mituri la structură", pe cînd antropologia lui Freud „inventează un mit spre a explica faptele" [36].

Efectele regeneratoare sînt măsurate pe baza comprehensiunii complexului lui Oedip de către antropologia structurală. Aceasta a dat cauţiunea ştiinţifică graţie căreia avea să fie conjurat unul din demonii ideologici ai psihanalizei : biologismul. Dacă sistemele de rudenie sînt sisteme simbolice a căror funcţionare este comandată de o structură inconştientă, tocmai la acest nivel de ordin simbolic trebuie percepută intervenţia complexului lui Oedip. „Comportamentele", „rolurile", „atitudinile" tatălui, ale mamei şi ale celorlalte persoane concrete, incluse în complexul care se încheagă pentru copil, nu sînt deci direct inteligibile, ci numai prin intermediul relaţiilor simbolice pe care le reprezintă. Astfel conceput, procesul oedipian ar fi un efect structural, a cărui menire ar fi adormirea de către subiect a statutului său simbolic. Depsihologizare a psihanalizei, pe care Lacan o condensează foarte exact, determinînd orice act al subiecţilor prin deplasarea semnificantului, „în pofida datelor lor înnăscute şi a experienţei sociale, indiferent de caracter sau de sex" [37]. Decurge de aici instituirea unei *distincţii decisive între relaţiile interpersonale şi raporturile de structurare a acestor relaţii*, prin care teoria subiectului uman elimină, ireversibil de data aceasta, pe cît se pare, iluzia unui *homo psychologicus*. În acelaşi timp, şi pentru a perfecta într-o conceptualizare în sfîrşit adecvată reîntoarcerea la Freud, eşafodajul lingvistic al antropologiei structurale se substituie eşafodajului biologic împrumutat de către

---

[35] Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 563.
[36] *Op. cit.*, p. 565.
[37] Lacan, *Ecrits*, p. 319.

Freud. Conceptul biologic de urmă mnezică ereditară, care la Freud dă socoteală de eficienţa uciderii tatălui de-a lungul istoriei, nu ţinea decît de absenţa unei eficienţe permanente a instituţiilor.

Din acest punct de vedere, antropologia structurală operează, cum am văzut, o dublă mutaţie : ea ridică întrebarea cu privire la funcţia actuală a sistemelor de rudenie şi concepe aceste sisteme ca fiind simbolice. În acest cadru, Lacan poate privi moartea tatălui şi efectele sale ca moarte simbolică : copilul nu are acces la statutul de subiect decît identificîndu-se, în ordinea simbolică, cu un semnificant considerat a fi numele — tatălui. Făcînd acest lucru, el îşi asumă obligaţia simbolică a schimbului de femei — ceea ce subînţelege ordinea socială —, renunţînd la incestul faţă de care tatăl simbolic este purtător al legii prohibiţiei. În compensaţie, el dispune de falus, adică de capacitatea de a-şi exercita libidoul faţă de oricare altă femeie care nu este mama sau rudă prohibită. Deci nu mai este vorba, ca la Freud, de un asasinat real sau imaginar, ci de un asasinat simbolic, în sensul că „simbolul se manifestă mai întîi ca asasinare a lucrului simbolizat“ [38]. Se apreciază, în acest mod, că antropologia structurală poate pretinde că a permis extragerea „nucleului raţional“ din descoperirile majore ale lui Freud, deoarece identificarea oedipiană cu tatăl, aşa cum este luată bunăoară în *Eul şi Sinele*, nu poate fi valorizată şi înţeleasă decît pe baza unei interpretări simbolice.

Este aici locul să punem o întrebare : concepţia structurală a complexului lui Oedip nu este oare compatibilă cu antropologia marxistă ? O asemenea întrebare este alimentată cel puţin de o conjunctură reală : pe terenul criticii empirismului behaviorist am văzut stabilindu-se distincţia relaţii interpersonale — raporturi de structurare a acestor relaţii ; or, teza marxistă a excentrării sociale a esenţei umane nu ne spune tocmai că relaţiile interpersonale nu-şi au explicaţia în ele însele, ci sînt subordonate unor raporturi determinate de structurare, identificate ca raporturi sociale de producţie ? [39].

A formula astfel întrebarea, înseamnă a concentra atenţia asupra „raporturilor de structurare“. Dacă revenim la antropologia

---

[38] *Op. cit.*, p. 319.

[39] L. Althusser a fost primul care a dezvoltat această chestiune în articolul său „Freud şi Lacan“, în *La Nouvelle Critique*, nr. 161—2, décembre-janvier 1964—1965. Acest articol, deşi discutabil, a avut marele merit de a fi *repus*, în termeni care ţineau cont de cele mai recente cuceriri ale ştiinţelor umane şi sociale, problema unei critici marxiste a psihanalizei care să recunoască acesteia eminentele sale titluri ştiinţifice.

structurală, definiția acestora este cel puțin diferită, deoarece ea le consideră drept sisteme simbolice de rudenie. Bineînțeles, tocmai termenul „simbolic" ne interesează. Într-adevăr, acesta întemeiază omologia pe care Lévi-Strauss o stabilește între limbaj și sistemele de rudenie, unde Lacan va înscrie un al treilea termen, inconștientul. Presupunînd însă că în toate cele trei cazuri este vorba de procese simbolice de același grad, teoria acestui simbolism nu este în acest caz prea avansată. În acest sens, rezultatele deja obținute de antropologia marxistă suscită o primă întrebare : sistemele de rudenie, limbajul, inconștientul, sînt oare expresia unei aceleiași ordini a cărei existență ar trebui astfel s-o întemeiem într-un subiect transcendent ? Raportînd structurile pe care el le descoperă în sistemele de rudenie, la structurile mentale izomorfe, definind etnologia ca „psihologie a inconștientului", Lévi-Strauss se îndreaptă în direcția unui răspuns pozitiv, a cărui consecință este dublă. Pe de o parte, în măsura în care existența unei ordini simbolice este pusă ca un *a priori* subiectiv al istoriei umane, se exclude orice cercetare asupra formării unei asemenea ordini. În locul studierii dialectice a acestei formări — care, în esență, rămîne de efectuat — pot atunci să răsară „soluții" a căror caracteristică comună este de a eschiva problematica marxistă a excentrării sociale a esenței umane, în beneficiul unei problematici a naturii umane, pentru care este indiferent că ea aparține unei scîntei divine sau este modernizată sub auspiciile codului genetic [40]. Vedem cum, neizbutind să-și depășească limitele, antropologia structurală regresează aici, în comparație cu propriile sale cuceriri. Pe de altă parte, întregul cîmp de exploatat cu privire la articularea teoriei analitice a subiectului cu materialismul istoric se găsește, în acest caz, dizolvat. Astfel, la întrebarea de a ști dacă economia politică și psihanaliza pot colabora la explicarea prohibirii incestului, un psihanalist contemporan poate răspunde că trebuie să plecăm de la o logică a semnificantului, în principiu aptă de a da tot atît de bine socoteală atît față de obiectul economiei, cît și de obiectul psihologiei [41]. Există deci o

---

[40] Cf., de exemplu, anumite considerații ale unui teoretician avertizat al psihanalizei, A. Green, în dezbaterea *Marxism și psihanaliză*, organizată de către revista *La Nouvelle Critique*.

[41] Emisiune France-Culture, *Psychanalyse et société*, 31 iulie 1969, cu Leclaire, Pontalis și Rosolato.

limită, dincolo de care n-am putea împinge antropologia marxistă fără a o descalifica. Trebuie însă să mergem mai departe ; presupunînd că vrem cu adevărat să epurăm antropologia structurală de supozițiile sale ideologice, oare putem proceda la această operație fără a pune sub semnul întrebării conceptele sale fundamentale, mai ales pe acela de structură ? Cît despre utilizarea pe care i-o conferă Lacan, chiar admițînd — în pofida părerii lui Lacan însuși — că el nu poate face uz pînă la capăt de autorizarea lui Lévi-Strauss, este ea într-atît de detașată de limitele unei problematici structurale ? Tot atîtea probleme care rămîn în suspensie și care trebuie privite dintr-un alt unghi, acela pe care îl vom adopta aici.

III

Antropologia marxistă și psihanaliza

Poate antropologia marxistă să constituie antropologia de referință a psihanalizei, și dacă da, în ce condiții ? — aceasta este întrebarea pe care ne propunem s-o examinăm acum. Abordăm prin aceasta un domeniu de cercetare prea puțin — sau defectuos — explorat, din motive care țin de istoria raporturilor marxism-psihanaliză și de contextul său ideologic, ca și de o dezvoltare inegală a științelor. Ca să nu-l cităm decît pe Georges Politzer, acesta n-a putut vedea de timpuriu alterarea netă a psihanalizei, decît cu pretextul lichidării ei ca teorie științifică. Cît privește decepțiile freudo-marxismului, acestea se explică prin vicierea deopotrivă de către el a marxismului și a psihanalizei. Iată-ne deci preveniți asupra necesității de a determina în prealabil acești doi termeni, cel puțin în ceea ce este necesar spre a-i confrunta și articula. Nu este inutil să subliniem că nu avem pretenția de a oferi soluții, scopul nostru fiind doar acela de a formula un ansamblu de ipoteze de lucru, în vederea promovării unei problematici care ar putea fi dezvoltată ulterior.



Așadar, să reluăm firul problemei, pornind de la complexul lui Oedip. Se știe că acesta este inaugurat de confruntarea dorinței (sexuale) cu legea (de prohibiție a incestului). În ce privește dorința, ea se formează prin subversiunea oricărei trebuințe psihologice, deoarece dorința subiectului este instituită de dorința vizavi de Celălalt, în calitate de loc geometric al unei ordini simbolice. Vorbind în mod concret, dorința subiectului nu este inițial nimic altceva decît dorința pe care părinții o determină în mod inconștient, adică propria lor dorință. În acest sens, apariția psihanalizei marchează sfîrșitul logocentrismului : „așadar subiectului nu îi vorbim. Sinele vorbește de dînsul și prin aceasta îl ia în stăpînire“ [42]. Cît despre legea prohibiției incestului, dacă ea este în mod intrinsec o condiție socială, eficacitatea ei nu ține nici de calitatea subiectului, nici de aceea a represiunii, ci de castrare, în măsura în care are în vedere semnificantul oricărei dorințe, falusul. În acest caz

[42] Lacan, *Ecrits*, op. cit., p. 835.

este amorsată soluționarea conflictului dorință-lege, care nu lasă decît o ieșire : asumarea în mod simbolic a castrării, spre a n-o suporta ca atare, faptul petrecîndu-se prin identificarea simbolică a subiectului cu numele tatălui și avînd ca efect estomparea subiectivității. Deci complexul lui Oedip nu are nimic de-a face, oricare ar fi unghiul de abordare, cu un conflict între un pol biologic (dorința direct generată de trebuință) și un pol social (represiunea socială a sexualității și în primul rînd a incestului). O asemenea problematică ignoră pe de o parte faptul că nașterea dorinței sexuale este subordonată unor condiții simbolice, ceea ce implică preexistența unei *societăți de subiecți vorbitori*, iar pe de altă parte în mod corelativ se rămîne la logocentrismul subiectului, ceea ce înseamnă situarea dincoace de psihanaliză [43]. Tocmai această latură, dealtfel, a fost împrumutată de regresiunile teoretice : noțiunea unui eu, arbitru suveran între sine și supraeu, noțiunea complexului lui Oedip, asimilat cu o represiune socială, dacă nu politică, spre a nu le aminti decît pe cele mai faimoase.

Complexul lui Oedip se dovedește astfel a pretinde două presupoziții, operante în constituirea subiectivității : a) existența sistemelor de rudenie, adică a unui grad variabil de prohibire a incestului. Să reamintim că termenul „sisteme de rudenie" desemnează funcționarea structurală efectivă a relațiilor de rudenie și nu reprezentările pe care și le pot face subiecții [44] ; b) existența unui limbaj (a nu se confunda cu simpla comunicare a animalelor) [45] : acesta este nu numai ordinea simbolică care constituie *condiția* și *suportul* inconștientului ci, mai mult, sistemele de rudenie nu sînt operante decît prin intermediul limbajului :

> „Fără numirile rudeniei nici o putere nu este în stare să instituie ordinea preferințelor și tabu-urilor care înnoadă și împletesc de-a lungul generațiilor firul descendenților" [46].

Evidențierea acestor două presupoziții degajă un nivel de confruntare cu antropologia marxistă. Într-adevăr, putem admite vali-

[43] Cf. S. Freud, *Une difficulté de la psychanalyse*, în *Essais de psychanalyse appliquée*, collection Idées, Gallimard.

[44] Cf. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 144 : „Anchetatorii de teren (...) sînt totdeauna tentați să confunde teoriile indigenilor asupra organizației lor sociale (...) cu funcționarea reală a societății".

[45] Cf. E. Benveniste, „Communication animale et langage humain", în : *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966.

[46] Lacan, *Écrits*, p. 277.

ditatea acestor două presupoziții, fără a considera în același timp că ele sînt expresia unei ordini simbolice transcendente care, cum s-a văzut, ar fi incompatibilă cu materialismul istoric, în măsura în care problema formării istorice a complexului lui Oedip, adică — după cum vom vedea — aceea a tranziției de la istoria naturală la istoria socială, ar fi ocolită. Iată-ne deci conduși la examinarea din unghiul antropologiei marxiste a acestor două presupuneri (sisteme de rudenie — prohibiție a incestului, pe de o parte, limbaj, pe de alta), ceea ce ne va permite în același timp să înfățișăm concepția noastră a antropologiei marxiste.



Conceptul marxist al „relațiilor de familie" corespunde, bineînțeles, unor raporturi reale, nu reprezentării acestora, desemnată prin termenul „sistem de rudenie". Examinarea acestui concept a dat loc la o amplă dezbatere, axată pe funcția acestor raporturi de familie în societățile fără clase. În aceste orînduiri familia are, în adevăr, o dublă funcție : aceea de procreație, ca și în orînduirile divizate în clase, dar și pe aceea de producție. Relațiile de familie sînt deci privite ca *relații istoricește originare de producție*. Considerată din acest unghi, familia se prezintă mai întîi ca fiind una din condițiile producției. Este teza expusă de Marx în lucrarea *Forme care preced producția capitalistă* [47] :

> „*Comunitatea tribală*, entitatea comunitară naturală, nu apare ca *rezultat*, ci ca o *condiție a apropierii* (temporare) ... *a solului* (p. 182), și mai departe : „*La origine, condițiile producției* (...) nu pot fi *ele însele produse* — nu pot fi rezultate ale producției (...). Condițiile primitive ale producției apar ca premise naturale, ca *condiții naturale de existență a producătorului*, așa cum corpul său viu, cu toate că el îl reproduce și-l dezvoltă, nu este la început creat de el, ci apare ca o premisă a propriei sale persoane ; propria sa existență (fizică) este o premisă naturală pe care nu el și-a dat-o" (pp. 198—199).

Deci familia este în același timp rezultatul unui proces care ține de istoria naturală și una din premisele producției. Privită ca una din condițiile tranziției de la istoria naturală la istoria socială, în această calitate ea nu este determinantă în procesul istoriei

---

[47] K. Marx, „Formes qui précèdent la production capitaliste", în *Sur les sociétés précapitalistes*, textes choisis de Marx, Engels, Lénine, préface de M. Godelier, Éditions sociales, 1970.

sociale. Asupra acestui punct, lucrările lui Engels despre evoluția relațiilor de familie confirmă și dezvoltă tezele lui Marx. Într-adevăr, Engels demonstrează că, pornind de la un anumit nivel de dezvoltare a forțelor de producție, relațiile de familie încetează de a mai fi relații de producție. Este astfel subliniat rolul determinant al avîntului forțelor de producție în dezvoltarea contradicției fundamentale cu relațiile de producție. Este ceea ce subliniază cu osebire un pasaj din opera lui Engels, a cărui frecventă citare nu i-a slăbit interesul :

„Cu cît munca e mai puțin dezvoltată, cu cît cantitatea produselor ei și deci avuția societății este mai limitată, cu atît influența legăturilor de gintă asupra orînduirii sociale este mai dominantă. Or, în cadrul acestei societăți, a cărei structură este bazată pe legături de gintă, se dezvoltă din ce în ce mai mult productivitatea muncii și, odată cu ea, proprietatea privată și schimbul, deosebirile de avuție, posibilitatea de a folosi forța de muncă străină și, prin aceasta, baza contradicțiilor de clasă : noile elemente sociale care se străduiesc de-a lungul unor generații întregi să adapteze vechea orînduire socială la noile condiții, pînă cînd, în sfîrșit, incompatibilitatea lor duce la o răsturnare totală“ [48].

Se știe că pe această bază teoretică generală, Engels va utiliza cercetările lui L. Morgan pentru a elabora o istorie a originii familiei. Această istorie se împarte în două perioade, al căror punct de joncțiune, adică de tranziție de la familia-pereche la familia monogamă, corespunde exact trecerii de la o organizație socială bazată pe relațiile de familie la o organizație socială bazată pe relațiile între clase :

„Pentru ca familia-pereche să continue să se dezvolte pînă la monogamia stabilă, trebuiau să intervină alte cauze în afară de acelea care au acționat pînă atunci. În familia-pereche, grupa a fost redusă la ultima ei unitate, la molecula cu doi atomi : un bărbat și o femeie. Selecția naturală și-a îndeplinit opera prin excluderi continue și tot mai numeroase din comunitatea conjugală ; în această direcție nu-i mai rămînea nimic de făcut. Și deci, dacă n-ar fi intrat în acțiune noi forțe motrice, *sociale*, n-ar fi existat nici un motiv pentru ca din căsătoria-pereche să ia naștere o nouă formă de familie. Dar aceste forțe motrice au intrat în acțiune“ [49].

---

[48] F. Engels, *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, Editura politică, București, 1961, p. 6.

[49] *Op. cit.*, pp. 54—55.

În acest fel, monogamia „a fost cea dintîi formă de familie întemeiată nu pe condiții naturale, ci pe condiții economice“ [50].

Aceste teze ne permit să tragem două concluzii :

a) Familia, ca rezultat al unui proces care aparține istoriei naturale este, în mod originar, una din premisele naturale ale producției. În acest fel, conceptul de familie ca comunitate naturală ne permite să gîndim în mod dialectic trecerea de la istoria naturală la istoria socială. Dacă există discontinuitate de la una la alta, filiația nu este totuși inexplicabilă. Ca să reluăm aici observațiile atît de pertinente ale lui A. Casanova [51] asupra faptului că fazele genetice sînt progresiv voalate de mișcarea istorică, se făurește iluzia unei serii anistorice de discontinuități, de care gîndirea idealistă se desprinde anevoie.

b) De cînd există producție, ea transformă premisa sa naturală, comunitatea familială, în raporturi sociale de producție, față de care ea este nemijlocit determinantă. Aceasta coroborează cu faptul, subliniat de către Engels, că relațiile de familie trebuie să cedeze pasul altor relații, de producție, începînd de la un anumit nivel al forțelor de producție. Legea concordanței este deci înscrisă direct în procesul de producție.

Este adevărat că Engels a acordat prea mult credit selecției naturale, în prima fază de evoluție a familiei, pe de o parte, dar mai ales în explicarea prohibiției incestului. Presupunînd chiar că selecția naturală a fost eficientă în acest domeniu, prin aceasta n-am putea da socoteală de rațiunile inițiale ale prohibiției în cutare sau cutare grup social sau ar trebui să postulăm o eugenie originară pe care nici un fapt n-o confirmă. Dealtfel se vădește că noțiunea unei promiscuități sexuale originare este contrazisă de lucrările de antropologie contemporană. În realitate Engels, după exemplul lui L. Morgan, n-a sesizat în acest sens funcția pozitivă a prohibiției incestului, nu numai ca condiție de schimb, cum a arătat Lévi-Strauss, *ci mai ales ca premisă naturală a producției*. În această privință, cercetările lui Leroi-Gourhan rectifică vederile lui Engels, fără a pune în cauză, ci, dimpotrivă, îmbogățind problematica marxistă fundamentală :

> „Ideea de promiscuitate sexuală „primitivă“ este la fel de inconsistentă pe plan biologic ca și aceea a «hoardei rătăcitoare». Societățile animale au în supraviețuirea lor o organizație constantă și precisă, care variază de la o specie la alta în funcție de echilibrul între socie-

---

[50] *Op. cit.*, p. 66.

[51] A. Casanova, *Histoire et ethnologie*, în : Nouvelle Critique, nr. 58.

tate şi mediul său (...). Coerenţa neuro-anatomică a antropienilor nu era mai mică decît aceea a animalelor, dezvoltarea unui aparat bio-economic bazat pe tehnicitatea manuală şi verbală impune o inscripţie socială la fel de determinată, existenţa unei celule fundamentale coerente cu trebuinţele sale alimentare şi legată cu celulele vecine printr-o reţea de schimburi coerentă cu trebuinţele sale de reproducere. Între cele două etaje ale grupării, faptele privind achiziţia alimentară marchează în mod preponderent grupul primar (cuplul sau familia domestică), iar faptele de achiziţie matrimonială sînt dominante în grupul larg (rudenie, etnie)“ [52].

În această perspectivă, cum foarte bine remarcă Leroi-Gourhan, sînt descalificate atît concepţiile raţionaliste strîmte, după care maimuţa ar fi devenit în mod progresiv om, cît şi concepţiile spiritualiste ale apariţiei unui om fără trecut. Continuitate şi discontinuitate sînt astfel reunite sub egida tranziţiei istorie naturală — istorie socială. Premisele „scindării“ odată reunite, aceasta se adînceşte ulterior („aprés-coup“) în procesul de istorie socială.

Ne vom opri acum asupra altei supoziţii privind complexul lui Oedip şi, mai în profunzime, inconştientul: limbajul. Teren delicat din punct de vedere ştiinţific, pînă într-atît ideea unei paleontologii a limbajului apare la început ca imposibilă. Aşa încît va trebui să trasăm în acest domeniu cîteva jaloane, ba chiar, uneori, sub o formă ipotetică. Dacă ne referim din nou la lucrările lui Leroi-Gourhan, statutul limbajului este omolog cu acela al uneltei:

„Plecînd de la o formulă identică cu aceea a primatelor, omul fabrică unelte concrete şi simboluri, şi unele şi altele izvorîte din acelaşi proces sau mai degrabă interesînd în creier acelaşi echipament fundamental. Aceasta ne face să considerăm nu numai că limbajul este la fel de caracteristic omului ca unealta, ci şi că ele nu sînt decît expresia aceleiaşi proprietăţi a omului, întocmai cum cele treizeci de semnale vocale diferite ale cimpanzeului sînt corespondentul mental exact al beţelor cu mîner de tras banana suspendată, adică tot pe atît de puţin un limbaj pe cît operaţia cu beţele nu constituie o tehnică în adevăratul înţeles al cuvîntului (...). Există o posibilitate a limbajului începînd cu momentul în care preistoria furnizează unelte, pentru că unealta şi limbajul sînt legate în mod neurologic şi pentru că şi una şi cealaltă sînt indisociabile în structura socială a umanităţii“ [53].

---

[52] A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole* (2 vol.), Albin Michel, vol. I, pp. 218—219.

[53] *Op. cit.*, p. 162.

Această paralelă tehnică-limbaj este aptă să dea seama de distincția limbaj uman-comunicare animală, într-o perspectivă conformă exigenței minimale a lui Lacan cu privire la acest lucru [54] :

„Ceea ce caracterizează la maimuțele antropoide «limbajul» și «tehnica» este apariția lor spontană sub efectul unui stimul exterior și abandonarea lor nu mai puțin spontană sau neapariția lor în cazul că situația materială care le declanșează încetează sau nu să se manifeste. Confecționarea și întrebuințarea șopărului sau a bifasului * izvorăsc dintr-un mecanism foarte diferit, deoarece operațiile de confecționare preexistă prilejului folosirii și pentru că unealta persistă în vederea unor acțiuni ulterioare. Diferența dintre semnal și cuvînt nu are alt caracter, permanența conceptului este de natură diferită, însă comparabilă cu aceea a uneltei“ [55].

Nu este deplasat să amintim aici că aceste propoziții converg cu notațiile lui Engels referitoare la apariția simultană a rudimentelor de tehnică și ale limbajului articulat, într-o fază de tranziție, sub dubla condiție a existenței unei „societăți naturale“ și a unui anumit grad de organizare cerebrală legat de modul de viață. N-am putea, în acest caz, să presupunem că aceste rudimente de limbaj, reluate în dezvoltarea procesului social, vor cunoaște o transformare ale cărei efecte le putem identifica în statutul actual al limbajului ? Sensul acestei transformări ar putea fi circumscris în două puncte :

a) Baza teoretică a primului punct este constituită de teza a VI-a asupra lui Feuerbach : „Esența umană nu este o abstracție inerentă individului izolat. În realitate ea este ansamblul relațiilor sociale“. Teza aceasta trebuie ferită cu vigoare de două denaturări care o pîndesc : prima constă în substituirea noțiunii empirice de „relații intersubiective“ conceptului de „relații sociale“, ceea ce duce la vidarea materialismului istoric în favoarea unei psihologii idealiste a grupurilor ; a doua se referă la substituirea „individului uman“ „esenței umane“ care, în consecință, ar fi dată direct sub formă de individualitate psihică, cu rezerva pentru aceasta de a asimila un patrimoniu social care la început i-ar fi exterior. În

---

[54] L a c a n, *Écrits*, p. 19.

* Șopăr, bifas = creații lingvistice ad-hoc, pentru „le chopper“ și „le biface“, cuvinte inexistente în dicționarele francez-român și nici în enciclopediile franceze care mi-au fost accesibile, denumind arme sau unelte din epoca pietrei (Nota trad.).

[55] A. L e r o i-G o u r h a n, *Le geste et la parole*, t. 1, p. 164.

ambele cazuri este ignorată excentrarea socială a esenței umane, ca să reluăm expresia lui Lucien Sève[56]. Dezvoltarea corectă a tezei marxiste implică, dimpotrivă, faptul ca forma psihică individuală a subiecților umani să fie considerată secundară din punctul de vedere al explicației antropologice. În acest caz limbajul uman ar fi absolut simultan efectului acestei excentrări și tocmai prin aceasta ar acționa în constituirea structurii psihice a subiectului uman.

Dacă așa stau lucrurile, s-ar putea emite ipoteza că limbajul uman s-a format în continuitate-discontinuitate cu „limbajul" animal. Într-adevăr, ceea ce caracterizează comunicarea animală este faptul că aceasta rămîne închisă în interiorul raportului emițător-receptor și limitată la o situație concretă dată : cu alte cuvinte, receptorul unui mesaj privind un referent oarecare nu poate transmite la rîndu-i acest mesaj altui receptor, ci el însuși trebuie să-i răspundă printr-un comportament adecvat (o albină, de exemplu, se va îndrepta spre o pradă a cărei direcție și distanță aproximative i-au fost indicate într-un mesaj... coregrafic transmis de o altă albină care a reperat prada respectivă și de unde ea s-a întors). Or, condițiile proprii existenței sociale a omului includ necesitatea și posibilitatea unei comunicări transmisibile fără limită. În consecință, buna utilizare a mesajului presupune că receptorul, devenind emițător al mesajului recepționat, îl rectifică în funcție de diferența de poziție dintre el însuși și receptorul căruia se adresează în raport cu referentul vizat de mesaj. Este deci necesar ca subiectul să se poată reprezenta în mesaj, sub forme care, bineînțeles evoluează odată cu dezvoltarea producției materiale și a orînduirii sociale. Prin intermediul reprezentării subiectului, trecerea la limbajul uman implică deconectarea de situația concretă și de mesajul care se referă la aceasta, falie în care se constituie principiul vorbirii, anume acela al subversiunii constante a limbii.

Desigur, nu este vorba aici decît de o construcție ipotetică, care însă, în mod deductiv, se susține pe toate planurile. Pe de o parte ea se sprijină pe lucrările care au și fost menționate ale lui Leroi-Gourhan privind dezvoltarea paralelă a uneltelor și limbajului, pe de altă parte se articulează cu tezele pe care Lacan le dezvoltă în legătură cu raportul limbă-vorbire, metaforă și inconștient, în special în articolul său *Instanța literei în inconștient*. În sfîrșit,

---

[56] L. Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Editions sociales, 1972.

ea este de natură să clarifice mai bine definiția dată de Marx și Engels limbajului în *Ideologia germană* :

> „«Spiritul» poartă de la început în sine blestemul de a fi «împovărat» de materie, care aici apare sub formă de straturi de aer în mișcare, sunete, pe scurt sub formă de grai. Limba este la fel de veche ca ca și conștiința ; limba *este* adevărata conștiință practică, existentă și pentru alți oameni, deci și pentru mine însumi, și limba se naște, ca și conștiința, tocmai din nevoia, din necesitatea de a comunica cu alți oameni. Oriunde există o relație, ea există pentru mine ; animalul nu «se raportează» față de nimic, nu are în genere relații. Pentru animal, relațiile sale cu alții nu există ca relații. Conștiința este deci din capul locului un produs social și rămîne un produs social atîta timp cît există în genere oameni" [57].

Cel de-al doilea punct este legat de delimitarea obiectului psihanalizei. Structura individuală este în primul rînd o structură corporală. Din punctul de vedere al antropologiei marxiste, aceasta nu constituie o bază explicativă a individualității psihice, ci numai un suport. Cu alte cuvinte structura corporală este ea însăși înrîurită de faptul excentrării sociale a esenței umane care se operează prin intermediul limbajului. Or, în psihanaliză putem identifica ce înseamnă această înrîurire în distincția dintre corpul natural, sau corpul trebuinței, și corpul sexual, sau corpul dorinței, a cărui teorie o condensează conceptul freudian de sexualitate [58]. În această perspectivă, raportul subversiv al individualității psihice cu individualitatea corporală, adică raportul subiectului cu existența sa *materială-corporală*, ar fi un efect *omolog*, însă *subordonat*, al excentrării *material-sociale* a esenței umane.

Această construcție ne obligă să facem două remărci :

Dacă limbajul, în calitatea sa de mediator, este constitutiv pentru structura psihică a subiectului, nu-l mai putem considera ca pe un sistem de semne extrinseci unui subiect deja constituit, care ar întreține cu limbajul un raport pur instrumental. În acest cadru de principiu, nimic nu se opune integrării tezelor psihanalitice, la nivelul lor de conceptualizare cel mai pertinent. Limbajul, spune Lacan, este cauza subiectului, afirmație pe care o putem dezvolta în felul următor : clivajul subiectului, ca și estomparea subiectivității sale, sînt efectul limbajului. În mod corelativ,

---

[57] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană*, Editura de stat pentru literatură politică, București, 1956, pp. 26—27.

[58] Cf. S. Leclaire, *Psychanalyser*, Le Seuil, 1968.

efectul de sens pe care îl produce limbajul presupune, în afara existenței unui sistem material de semnificanți, un raport de identificare a subiecților cu semnificanții. Unei teorii a semnului (semnul reprezintă ceva pentru cineva) i se substituie o teorie a semnificantului (semnificantul reprezintă subiectul pentru un alt semnificant). Prin aceasta ne îndepărtăm de o concepție structurală a limbajului, care stabilește între structură și subiect un raport de exterioritate, bazîndu-se, în definitiv, pe o concepție premarxistă a antropologiei [59].

Dar respingerea legitimă a unei asemenea concepții nu poate fi definitiv obținută decît cu condiția de a nu uita că eficiența limbajului în constituirea structurii psihice a subiectului este ea însăși determinată de excentrarea socială a esenței umane, care comandă pentru subiectul uman un mod radical nou de apropriere a materiei. Cu alte cuvinte, dacă limba nu este suprastructură, ea nu este nici infrastructură, iar funcția sa de apropriere a realului în comunicare rămîne primordială. În spiritul acestei vigilențe teoretice necesare, nu încape nici o îndoială că putem profita din plin de pe urma unei alte notații a lui Marx și Engels asupra limbajului :

> „Realitatea nemijlocită a gîndirii este *limba*. Așa cum filozofii au autonomizat gîndirea, tot astfel au trebuit să atribuie și limbii un imperiu propriu (...). Am arătat că a atribui gîndirii și ideilor o autonomie este o consecință a faptului că atribuim autonomie legăturilor și relațiilor personale ale indivizilor“ [60].

Notație din care, în ce ne privește, vom trage următoarea concluzie : există o legătură necesară între neluarea în seamă a cauzalității material-istorice și o concepție anistorică a limbajului care face din acesta o realitate autonomă atît a condițiilor formării sale, cît și a materiei pe care are a și-o apropria.



Dacă ipotezele prezentate mai sus sînt corecte, atunci, sub rezerva rectificărilor pe care ele le implică, devine posibilă înscrierea conceptelor fundamentale ale psihanalizei în materialismul istoric. Producția socială fiind o subminare a raporturilor naturale, decalajul pe care ea îl induce între ființa naturală a omului (exis-

---

[59] Cf. E. Roudinesco, „L'action d'une métaphore“, în : *La pensée*, nr. 162, avril 1972.

[60] Marx, Engels, *Ideologia germană*, p. 489.

tența sa material-corporală) și esența sa (existența sa material socială) este implicat încă de la origine, neputîndu-se decît adînci. Ce se întîmplă, în acest caz, cu complexul lui Oedip ? Definindu-l ca pe un proces de subordonare a libidoului față de lege și ținînd seama de verificarea la care au fost supuse premisele sale, s-ar cuveni să-l considerăm drept nodul fundamental al subiectivării umane. Astfel pare a se deschide o cale care ar consta în a ne întreba, potrivit exigențelor antropologiei marxiste, care este efectul dezvoltării istorice a procesului de producție asupra complexului lui Oedip, elementul intermediar fiind constituit aici de relațiile de familie (sau de ceea ce, eventual, le-ar putea înlocui) și variațiile lor. Există, în acest sens, un bogat material de studiu și îndeplinirea acestei sarcini ar putea pune în evidență forme istoricește distincte ale complexului lui Oedip. Ne vom limita la două exemple : după cum am și văzut, societatea trobriandeză poate fi caracterizată, din punctul de vedere al complexului lui Oedip, printr-o deplasare mamă-soră și o dedublare tată-unchi dinspre mamă. Un alt exemplu : în cartea lor *Oedipe Africain,* M. C. și E. Ortigues notează :

„Pe măsură ce ne apropiem de mediile tradiționale, înfruntarea agresivă a tatălui de către băiat să nu mai fie exprimată direct, ci să se deplaseze în linie orizontală asupra «fraților», în timp ce reprezentarea tatălui tindea să se topească în aceea a strămoșilor“ [61].

Aceste deplasări, care au consecințele lor asupra conduitei subiecților, se explică prin distribuții simbolice diferite, inerente sistemelor de rudenie diferite. Astfel trebuie să presupunem că pentru fiecare sistem de rudenie, raportul funcțiilor simbolice (obiect prohibit, purtător al legii) față de persoanele reale este un raport reglat potrivit cu limitele de variație specifice fiecărui sistem de rudenie. Dacă sistemul de rudenie este, într-adevăr, medierea simbolică prin care relațiile de familie sînt eficiente în determinarea subiecților, trebuie să admitem că acest ordin simbolic, cu toate că are legi de funcționare proprii, din punctul de vedere al variațiilor concrete ale complexului lui Oedip depinde, în ultimă analiză, de realitatea relațiilor de familie și, ca atare, de procesul istoric de producție.

Fără îndoială că o asemenea cale nu este de exclus, chiar și pentru faptul că invocă o cauzalitate material-istorică în luarea în considerare a unei istorii a complexului lui Oedip. Totuși ea repre-

---

[61] M. C. și E. Ortigues, *Oedipe Africain,* p. 57.

zintă o soluție pripită, în măsura în care scotomizează teoria analitică. Vom înțelege lesne despre ce este vorba, punînd din nou întrebarea care ne-a călăuzit pînă aici : de ce depinde, în complexul lui Oedip, eficiența interdicției ? Cum se explică faptul că copilul se supune acesteia, din momentul aprehensiunii, de vreme ce lucrurile nu se petrec astfel în cazul multiplelor interdicții edictate de părinți în cursul educației copilului ? Se profilează aici problema complexului castrării și articulația sa cu complexul lui Oedip. Încă la Freud, recunoașterea de către băiat a castrării, generatoare de angoasă, este elementul prin care se grăbește renunțarea sexuală la mamă în cursul identificării simbolice cu purtătorul legii și atenuarea considerabilă a acesteia. Totuși dificultatea persistă în cazul fetei, la care recunoașterea propriei castrări inaugurează complexul lui Oedip, care nu va dispărea, ca la băiat, ci va cunoaște doar un declin. Tocmai pornind de la această disparitate se reînnoiește, cu Lacan, problema castrării. În articolul său „Subversiunea subiectului și dialectica dorinței“ [62], Lacan va accentua într-adevăr caracterul fundamental al castrării și va marca prevalența acesteia față de complexul lui Oedip. Să ne mulțumim să enunțăm rezultatele acestei aprofundări teoretice a complexului de castrare, specificînd cu toate acestea caracterul primejdios al operației, prin aceea că ea cere, pe de o parte, o înțelegere exactă a lui Lacan, iar pe de altă parte prin faptul că trebuie să ajungem la o expunere omogenă a ceea ce am spus pînă acum. Să ne amintim în primul rînd că medierea instituită de limbaj în constituirea subiectului are drept efect disocierea ființei materiale a subiectului de reprezentarea sa printr-un semnificant. Această „spintecare“ a subiectului, realizată din momentul în care el adresează o cerere altuia (în special mamei sale), dat fiind că ocupă locul Altuia, adică locul codului lingvistic în felul în care dispune de acesta semenul (tata, mama etc.) anterior existenței înseși a subiectului, ajunge să substituie trebuinței dorința, printr-un proces de metaforizare. Cum se efectuează această transformare ? Condiția este să poată fi reprezentată ființa materială a subiectului independent de vorbirea sa. Or, această excludere, „moarte“ sau „absență“ — „cuvîntul este uciderea lucrului“, spune Lacan —nu poate găsi semnificant în Celălalt, care este el însuși complet. Din lipsă de semnificant în Celălalt, reperat ca sediu al plăcerii, în măsura în care acesta poartă marca infinitudinii. De unde decurge că plăcerea îmi este interzisă de îndată ce vorbesc, adică din momentul în care folosesc limbajul Celuilalt, deoarece condiția exercitării limbajului este ca acest spațiu, vid, să fie umplut de un semnificant. Așa

[62] Lacan, *Écrits*, p. 793.

se manifestă necesitatea legii, al cărei efect este bararea accesului subiectului la plăcere, din momentul în care acesta vorbește. Tocmai în acest proces se manifestă castrarea și se dezvăluie raportul său cu complexul lui Oedip. Interdicția incestului cu mama derivă, într-adevăr, din această interdicție a plăcerii, în măsura în care subiectul, recunoscînd incapacitatea Celuilalt de a o simboliza, în calitatea sa de exclus de la vorbirea sa, trebuie, spre a se asigura ca subiect și a se înarma astfel împotriva angoasei, să promoveze un semnificant al acestui deficit. Un astfel de semnificant este falusul, cu condiția de a fi sacrificat ca obiect imaginar și deci ca subiectul să renunțe la identificarea sa imaginară cu falusul, rezultată din identificarea sa cu dorința adresată mamei. Să observăm, în sfîrșit, că această transformare a falusului în semnificant, prin care subiectul se poate repera în ordinea simbolică, conferă tatălui statutul său simbolic de purtător al legii, sub rezerva de a fi simbolizat ca nume — al — tatălui, adică „mort".

Ce rămîne atunci din complexul lui Oedip, dacă nu un mit a cărui funcție ar fi să exprime sub formă imaginară efectele castrării, dar cu prețul de a le edulcora, dacă nu de a le masca ireductibilitatea [63].

Întrebările noi pe care această concepție a lui Lacan nu se poate să nu le suscite cu privire la relația sa cu materialismul istoric sînt, fără îndoială, deplasate în raport cu acelea care se puteau pune în privința lui Freud, dar sînt de același ordin. Credem a fi acum în măsură să definim coordonatele punctului din care trebuie să abordăm o cercetare critică, și anume : care este locul cauzalității materiale istorice în această logică a constituirii subiectului, întrebare alternată cu următoarea : despre ce subiect este vorba în psihanaliză ?



Să pornim de la ceea ce este cîștigat pentru noi, clivajul subiectului ca efect al subordonării existenței materiale corporale a ființei umane față de discursul Celuilalt. Această subordonare

---

[63] Cf. Lacan : „Chiar dacă nu am avea mărturisirea, pe cît de expresă, pe atît de consternată a lui Freud, ar urma că mitul (lui Oedip), ultimul născut în istorie, și pe care i-l datorăm, nu poate sluji mai mult decît a făcut-o acela al mărului blestemat, cu excepția faptului, neînscris decît succint la activul său de mit, că este vădit mai puțin cretinizant. Dar ceea ce nu este mit, formulat totuși de Freud imediat după complexul lui Oedip, este complexul castrării" (*Écrits*, p. 820).

o verificăm la mai multe niveluri. În formarea primilor semnificanţi ai libidoului, de exemplu imaginea sînului pe care mama, în funcţie de propria sa dorinţă, îl oferă la orice chemare a copilului. În accesul la limbaj, pe care copilul nu-l are decît cu condiţia de a se identifica cu un semnificant care se opune altui semnificant ce reprezintă ceva similar (acesta este întregul sens al jocului „s-a dus — a venit“, pe care Freud îl analizează în eseul *Dincolo de principiul plăcerii* *). În sfîrşit, în castrare, unde copilul poate să-şi asume în mod simbolic sexul său real şi să se situeze în structura familială, curmînd astfel cu interşanjabilitatea de locuri care caracteriza existenţa sa imaginară. Toate acestea cu preţul constituirii inconştientului care, cum spune Lacan în *Position de l'inconscient*, „*nu* este o specie care defineşte în realitatea psihică cercul a ceea ce nu are atributul (sau virtutea) conştiinţei“, ci „*este* un concept făurit pe urma a ceea ce operează pentru constituirea subiectului“. Acest efect de subordonare nu este totuşi circumscris, în măsura în care *geneza eului* n-a fost implicată aici. Într-adevăr, începînd de la vîrsta de şase luni, identificîndu-se cu imaginea corporală a semenului, copilul se va manifesta ca unitate corporală independentă, ca organism autonom, chiar înainte de maturizarea sistemului nervos. Este eboşa eului, a cărei apariţie, corelativă cu narcisismul, comportă două consecinţe : pe de o parte făureşte pentru subiect conştiinţa identităţii sale, pe de altă parte stă la originea unei *iluzii care reduce subiectul la această conştiinţă a eului* şi astfel concură la *menţinerea în inconştient* a determinărilor prin care subiectul a fost constituit pornind de la discursul Celuilalt. De unde necesitatea de a distinge, în interiorul procesului de ansamblu al subiectivării, această geneză a eului concepută ca o instanţă imaginară a cunoaşterii denaturate.

Ne confruntăm în acest caz cu o problemă pe care am şi enunţat-o. După cum am spus, psihanaliza are drept obiect efectele subversive ale limbajului asupra raportului subiectului cu corpul, fără a recunoaşte însă caracterul determinant al excentrării sociale a esenţei umane în acest proces. Privită din unghiul conceptului de imaginar, problema se înfăţişează în felul următor : ce raporturi există între cunoaşterea denaturată de către eu a dorinţei sale (care priveşte raportul subiectului cu corpul) şi denaturarea ideologică (privind raportul subiectului cu existenţa

* Cf. S. Freud, *Jenseits des Lustprinzip*, în *Gesammelte Schriften*, VI, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, Wien, Zürich, pp. 201—204, (Nota trad.).

sa socială, istorică) ? Trebuie examinat aici statutul unui *inconștient ideologic*. Or, că inconștientul este altceva decît non-conștientul psihologic, constituie efectiv miezul literaturii marxiste cu privire la ideologie. Spre a nu da aici decît unele exemple semnificative, vom spune că acest lucru este adevărat pentru Marx, atunci cînd el analizează în *Capitalul* caracterul fetișist al mărfii : raportul social determinat al oamenilor între ei, îmbracă pentru dînșii *forma fantastică* a unui raport între lucruri. Acest lucru este adevărat și pentru Engels, fiind suficient să ne reamintim definiția pe care o dă el ideologiei în faimoasa scrisoare către Franz Mehring, din 14 iulie 1893 :

> „Ideologia este un proces pe care așa-zisul gînditor îl realizează fără îndoială *în mod conștient*, dar cu o falsă conștiință. Forțele motrice veritabile care îl pun în mișcare îi rămîn *necunoscute, altfel acesta nu ar fi un proces ideologic*. De aceea, el *își imaginează* forțe motrice false sau aparente" (s.n., P. B.).

Deci este necesar și posibil să dezvoltăm această întrebare *pornind nu de la o extindere a psihanaliziei la istorie, ci pornind de la materialismul istoric însuși*, care trebuie să-și facă simțite în psihanaliză efectele sale rectificatoare. Într-adevăr, aceasta din urmă este incapabilă să rezolve problema, ceea ce dezvăluie incapacitatea sa de a elabora într-o manieră satisfăcătoare statutul psihanalizei aplicate. În acest domeniu, dealtfel, Freud a emis opinii contradictorii. Fie că el consideră psihanaliza „medicală" ca „adevărata" psihanaliză, fie că trasează o linie de demarcație între psihanaliza teoretică și aplicațiile sale, medicale sau extra-medicale [64]. Dacă luăm această oscilație drept simptom al unei ambiguități teoretice, putem încerca elucidarea printr-un ocol după următoarea formulă :

Conceptul de inconștient este el transpozabil în psihanaliza aplicată ? O simplă revenire la Freud este deja clarificatoare. Într-adevăr, Freud distinge două sensuri psihanalitice ale termenului inconștient :

> În primul rînd, termenul de inconștient desemnează „gîndurile care prezintă un anumit caracter dinamic, adică acelea care sînt menținute departe de conștiință, în ciuda intensității și eficienței lor" [65].

---

[64] Asupra acestui punct, Cf. M. Tort, „La psychanalyse dans le matérialisme historique", în : *Nouvelle revue de psychanalyse*, nr. 1, 1970.

[65] S. Freud, *Métapsychologie*, coll. Idées, Gallimard, p. 181.

În al doilea rînd, termenul de inconștient desemnează un sistem psihic, care comportă legi proprii de funcționare :

„Sistemul dezvăluit de semnul că procesele neobișnuite care constituie elementele acestui sistem sînt inconștiente, noi îl desemnăm sub numele de «inconștient», în lipsa altul termen mai bun și mai puțin ambiguu" [66].

Inconștientul desemnează, așadar, fie conținuturi refulate, care funcționează după sistemul inconștientului, fie sistemul însuși. La Freud, această distincție se bazează mai ales pe faptul că unele conținuturi nerefulate, preconștiente, pot funcționa după legile sistemului inconștient, cum este cazul materialelor preconștiente în vis. Or, articulația acestor două sensuri nu este strict definită decît într-un caz : cînd referentul este modul de raportare a subiectului la existența sa material-corporală. Elementul refulat poate fi în acest caz identificat a fi de natură sexuală. Lucrurile nu se mai petrec astfel în psihanaliza aplicată. Într-adevăr, cînd i se atribuie aici inconștientului specificații noi (inconștientul textului în cazul literaturii, inconștientul ideologic în cazul politicii), referentul devine problematic. Inconștientul este aici înțeles în al doilea sens, ca o pură funcționare.

Putem spune, în acest sens, că dacă condițiile de transpunere a conceptului de inconștient în afara domeniului său originar nu au fost încă elucidate, în ciuda numeroaselor tentative și a reînnoirii lor curente, este pentru că îndeplinirea acestei sarcini este cu neputință altfel decît pe baza teoriei materialismului istoric.

La capătul acestei lucrări, ne rămîne deci să avansăm cîteva ipoteze cu privire la această elucidare, acolo unde vedem punctul crucial de intervenție al criticii marxiste. Ne vom referi aici la Politzer. În ciuda deformării cuceririlor și a potențialului științific al descoperirilor freudiene — subminat, în parte, de alterarea psihanalizei de după anul 1940 — cuvîntul de ordine al *psihologiei concrete*, promovat de el, constituie într-adevăr un indicator mereu pertinent al lacunei specifice psihanalizei : în numele exigențelor intrinseci ale modului de investigație și al terapiei elaborate de Freud, dar și în numele ipotezelor ideologice ale acestuia, psihanaliza s-a retras cu adevărat într-o logică a structurii și dezvoltării subiective, din care sînt abstrase determinările produse de inserția subiectului în practicile sociale concrete. Făcînd aceasta, ea nu face

---

[66] *Op. cit.*, p. 187.

decît să dubleze ceea ce noi am descoperit ca limită teoretică actuală a sa : *neluarea în considerare a faptului că subversiunea subiectului prin limbaj este ea însăși subordonată excentrării sociale a esenței sale*. Acest lucru este important din două puncte de vedere. Pe de o parte, raportul subiectului cu poziția sa în interiorul relațiilor de producție se reduce la a simboliza mereu altceva, ceea ce nu este fals, dar este unilateral. Psihanaliza, care a descoperit supradeterminarea conflictelor actuale de către conflictele infantile, perpetuează în acest fel deficitul său de cunoaștere în ceea ce privește supradeterminarea conflictelor infantile de către conflictele rezultate din inserția socială actuală a subiectului, cît și ceea ce se întîmplă cu dorința a cărei deplasare, deși este modul ei de existență, nu-i știrbește consistența istorică. Psihanaliza nu este totuși dezarmată, în principiu, în fața acestei probleme, îndeosebi grație conceptului de „efect ulterior" *(après-coup)* *. O atare recunoaștere ar pune cu siguranță psihanalizei probleme noi, imposibil de rezolvat prin recurgerea la o normativitate oarecare, dar și imposibil de acoperit prin „neutralitatea" psihanalistului, la care cel puțin o dimensiune, politica, este de natură a fi suspectată. Dacă admitem, așadar, că conceptul de trebuință istoricește determinată este, cum dealtfel o spune Lacan, de domeniul dorinței, problema fundamentală care rămîne de rezolvat este aceea a determinării acesteia prin contradicțiile dezvoltării istorice, în legătură cu care totul ne face să gîndim că are loc prin intermediul ideologiei. Pe de altă parte, în această perspectivă, teza după care dorința subiectului este dorința Celuilalt, care condensează procesul de subiectivare, ar primi o dimensiune istorică care îi lipsește încă. Ceea ce ne-ar conduce pe pista altei întrebări : complexul lui Oedip, mit al posibilității mitului, nu este oare acest proces de constituire a subiectului ideologic, adică a subiectului apt să reflecteze, cu toate că sub o formă întotdeauna investită de imaginar, raportul său cu condițiile reale ale existenței material-istorice ? Chiar dacă n-ar fi decît pentru a semnala, dincoace de acest proces, ale cărui modalități nu sînt, fără îndoială, nici fixe, nici definitive, absența unei referințe simbolice care să permită realității istorice să fie semnificată, și dependența absolută față de imaginarul Celuilalt.

Desigur e îndoielnic că acest ansamblu de ipoteze alimentează tot atîtea întrebări cîte ar fi capabil să rezolve. Singurul merit

---

* *Nachträglich* la Freud (= suplimentar, ulterior, mai tîrziu). Vezi și J. Lacan, *Écrits*, p. 256 (Nota trad.).

științific ar fi ca, pe bază de demonstrație, să putem conchide pozitiv : antropologia marxistă este condiția absolută a dezvoltării științifice optime a psihanalizei.

În această fază a concluziei, rămîne în suspensie o întrebare filigranată în acest eseu : dacă materialismul istoric este condiția absolută a dezvoltării științifice optime a psihanalizei, și dacă am văzut în ce calitate pretinde psihanaliza acest raport, ce se întîmplă în acest caz cu „psihologia" ? Fără a trece ușor peste diversitatea istorică a „psihologiei", cu privire la poziția acesteia față de materialismul istoric putem face o observație fundamentală : în componentele sale actuale, psihologia se bazează pe o problematică a subiectului *non-materialist istorică.* Într-o privință ea este materialistă recunoscînd, împotriva spiritualismului, antecedența suportului biologic asupra psihicului și faptul că întreaga activitate psihică, oricare ar fi calitatea ei, este o proprietate a acestui suport ; ea este însă idealistă într-o altă privință, la fel de decisivă, nerecunoscînd *excentrarea socială* a esenței umane. Afirmația poate să pară surprinzătoare, dacă nu este justificată : dacă, în zorii psihologiei, a prevalat studiul efectelor mediului fizic asupra comportamentului redus el însuși la „suprafața" sa fizicofiziologică, nu există astăzi o redescoperire și o valorizare crescîndă a rolului „variabilelor" „sociale" în conduită, concept care reintroduce conștiința și semnificația ? Trecerea provizorie în stare de latență a determinanților sociali nu ar fi decît prețul punerii la punct a unui instrument metodologic riguros experimental și magistrala unei psihologii totale ar fi de acum încolo deschisă.

Desigur, luarea în considerare a mediului social este indicele neneglijabil al unui travaliu de rectificare care țintește să restituie activității psihice dimensiunea sa istorică și socială, dar ea nu poate atinge acest scop decît cu condiția unei rupturi cu problematica prematerialist-istorică a subiectului. Or, atît pentru psihologia anglo-americană, din cauza subordonării ei față de empirismul pozitivist, cît și pentru psihologia franceză, care timp destul de îndelungat a confundat lupta legitimă împotriva filozofiei spiritualiste cu neîncrederea generalizată față de orice demers filozofic, această condiție n-a fost încă îndeplinită. Cît despre teoria condiționării a lui Pavlov, de o importanță capitală și revoluționară pentru o psihofiziologie materialistă, ea nu poate ține loc de teorie specifică a psihismului uman.

Ce se întîmplă într-adevăr cu problematica subiectului în psihologia actuală ? Ea își are în mod semnificativ punctul de plecare într-o disjuncție a „individualului" și „socialului", concepută după modelul raportului organism/mediu. Există, pe de parte, o

structură psihică individuală, avînd legile sale proprii de funcționare, pe de altă parte un *mediu social*, dealtfel cel mai adesea conceput într-o manieră nediferențiată. Problema este, în acest caz, sesizarea interacțiunii celor doi termeni după modelul legilor imputate structurii psihice individuale. În această calitate operează atunci diverse concepte, potrivit cu orientarea cercetătorului : condiționare, învățare, adaptare, acomodare/asimilare, clivajele făcîndu-se și desfăcîndu-se în jurul temei bahaviorism sau cognitivism, structuralism sau genetism, sau ambele ! Or, există aici o confuzie inițială : legile imputate *structurii psihice individuale* nu sînt decît acelea ale *suportului psihofiziologic*. Structura psihică individuală nu este niciodată dată și ea nu mai poate fi derivată direct din suportul psihofiziologic, din cauză că — fapt condensat de materialismul istoric în expresia „excentrare socială a esenței umane" — legile sale de dezvoltare sînt în întregime *constituite* prin inserția structurii psihofiziologice în structurile sociale. Între structura psihică individuală și suportul psihofiziologic există un *raport de subversiune* al cărui rezultat este o *diferență calitativă*, despre care am încercat să arătăm de la bun început că era pusă și dezvoltată prin mijlocirea limbajului, chiar înainte ca copilul să vorbească, ceea ce înseamnă a recunoaște în același timp socialitatea limbajului în toate dimensiunile sale. Aici, și nu în altă parte, se concentrează meritul istoric al psihanalizei, căci de aici putem înțelege necesitatea inconștientului nu ca pe un sos spiritualist, bun pentru toate bucătăriile ideologiei dominante (care, desigur, nu duc lipsă), ci ca un efect al existenței sociale a subiectului uman.

Lucien Sève

PSIHANALIZĂ ȘI MATERIALISM ISTORIC

Cu cît studiem mai mult dezvoltarea istorică a raporturilor dintre psihanaliză și marxism în cursul ultimei jumătăți de secol, cu atît mai mult ajungem să ne întrebăm dacă nu cumva totul cu privire la acest subiect a fost epuizat de mult. În orice caz, în literatura franceză marxistă s-a conturat încă de mult, pe baza unei solide argumentații, o poziție devenită azi clasică, pe care o putem rezuma după cum urmează : meritul istoric al lui Freud este de a fi luat cel dintîi în considerare sexualitatea, trecînd peste tabu-urile sociale și prejudecățile ideologice, ca obiect de știință, și de a fi început studiul acesteia scoțînd la lumină un anumit număr de fapte sesizate cu ajutorul unei practici fecunde. În același timp însă, acest mare deștelenitor a rămas prizonierul ideologiilor dominante ale epocii sale în ceea ce privește concepțiile esențiale despre individ, societate și raporturile acestora, iar aceste ideologii au înrîurit profund o practică psihanalitică dealtfel înrădăcinată în relațiile sociale burgheze, au falsificat adînc construcțiile sale teoretice, au făcut să avorteze încercarea științifică luată în ansamblul ei și au dus, în sfîrșit, la decăderea psihanalizei la rangul de ideologie reacționară. Iată motivul pentru care orice tentativă de a găsi între psihanaliză și marxism un teren de înțelegere ține de eclectismul cel mai mediocru și, cu atît mai mult, orice freudo-marxism ține de mistificare.

Nimeni altul mai mult decît Politzer n-a contribuit la stabilirea acestei poziții, începînd cu articolul său *Médecine ou philosophie ?* [1], unde, în 1924, la vîrsta de 21 de ani, el lua apărarea acestei „științe tinere și alerte", cu toate că afirma că „întreaga bază teoretică a psihanalizei trebuie refăcută" [2], și sfîrșind cu celebrul său studiu *La fin de la psychanalyse* [3], unde, cu prilejul morții lui Freud, în 1939, și cu cîțiva ani înaintea propriei sale morți în fața plutonului de execuție hitlerist, el reafirmă că freudismul a înregistrat un fiasco, deoarece „niciodată Freud și disci-

---

[1] Cf. G. Politzer, *Écrits, 2, Les fondements de la psychologie*, Éditions sociales, 1969, pp. 7—19.

[2] pp. 12 și 18.

[3] pp. 282—302.

polii săi nu au ajuns la o înțelegere clară a raporturilor dintre individ, legea psihologică individuală și legea istorică", cu toate că recunoaște în continuare că „Freud s-a apropiat de un domeniu de o importanță capitală" și că „faptele pe care le-a abordat psihanaliza trebuie reluate pentru a fi înțelese corect" [4]. Tocmai această atitudine, în același timp de apărare a ambiției freudiene în direcția științifică și materialistă, împotriva prejudecăților metafizice și idealiste atît de tenace, și de critică radicală a ideologiei psihanalitice în numele acestei ambiții științifice, această poziție critică totodată intransigentă și constructivă a marcat în modul cel mai profund, fără îndoială, cel puțin în Franța, raporturile dintre psihanaliză și marxism. Poziția aceasta o regăsim, cu totul evident, la baza faimoasei declarații a opt psihiatri comuniști publicată în revista *La nouvelle critique*, în numărul său din iunie 1949, sub titlul *La psychanalyse, idéologie réactionnaire* — text astăzi aproape de negăsit și despre care, din acest motiv, vedem adesea vorbindu-se în completă necunoștință de cauză, fie pentru a i se imputa unele vicii teoretice jenante, fie mai rar, pentru a i se atribui virtuți imaginare.

Ce spuneau, așadar, autorii acestei declarații ? În fond același lucru ca Politzer înainte de război, dar bineînțeles ținînd seama totodată de învățămintele propriei lor practici psihiatrice și de acelea care puteau fi trase din extraordinara degenerescență ideologică a psihanalizei în acea vreme, în special dincolo de Atlantic — degenerescență pe care psihanaliști ca Lacan au trebuit s-o releve ei înșiși, nu fără severitate [5]. În pofida celor ce se spun sau cred cei care citează acest text fără a-l fi citit, sau fără să-l fi recitit de mult timp, autorii săi nu negau nicidecum „cuceririle pozitive făcute de Freud și succesorii săi, de care au beneficiat tehnicile noastre și cunoașterea omului" [6], amintind, dimpotrivă, „meritul considerabil al lui Freud" de a fi „impus sexualitatea ca pe un obiect de studiu" și de a fi „descoperit una din condi-

---

[4] pp. 288, 293, 302.

[5] Cf. J. Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966, unde sînt biciuite „confuzia psihologizantă", „alterarea" unei psihanalize devenite pur și simplu o „astrologie mai decentă" (pp. 45, 52, 833 etc.). Lacan merge pînă la a scrie în 1964 : „Găsim deci justificată prevenția pe care psihanaliza o întîlnește în Est. Depindea de ea ca să nu o merite..." (p. 833).

[6] p. 58.

țiile oricărei psihoterapii", arătînd importanța relației medic-bolnav și a conduitelor de transfer [7]. Ei chiar precizau :

„Fiecare dintre noi a putut arăta valoarea practică pe care o atribuie acestor cuceriri. Și dacă ținem să facem această precizare, de prisos după părerea noastră, este pentru că știm cît de mult o atitudine pătimașă îndreptată împotriva pozițiilor noastre doctrinale și a activității practice care le corespunde, vizează în mod constant să ne impute o poziție sectară. Ideologia care «condamnă» faptele științifice nu este a noastră" [8].

Dar critica fundamentală pe care ei o adresau psihanalizei era aceea că rămîne prizoniera unei ideologii de clasă și în special a „unei concepții idealiste a raporturilor individ-societate", pe cînd, afirmau ei, orice doctrină care tinde să explice raporturile dintre individ și societate pe baza unei concepții a „naturii" individului izolat falsifică dintr-o dată sensul problemei". Și ei reluau pe seama lor, din acest unghi decisiv, o formulă a lui Politzer : psihanaliza „încearcă să explice istoria prin psihologie și nu psihologia prin istorie" [9]. În acest spirit, ei arătau că „departe de a răspunde pretenției sale de a constitui o psihologie abisală, ea rămîne o psihologie a „aparențelor" [10], iar în calitate de tehnică analitică nu poate oferi bolnavului „decît o libertate factice într-o lume imaginară" [11], motiv care permite conservatorismului social să găsească în ea „o armă ideologică" [12]. De aceea, în concluzie, ei afirmau că se impune „o cu totul altă orientare a cercetărilor" pentru oricine vrea să militeze pentru o „transformare radicală a condiției rușinoase a bolnavilor mentali în societatea noastră și a asistenței lor" [13].

O problemă de reexaminat

Recitind astăzi un astfel de text, cu greu se poate să nu fii frapat de tot ceea ce își păstrează aici valoarea, de tot ce ultimele

[7] p. 69.
[8] p. 58.
[9] p. 67. (vezi și G. Politzer, *Écrits*, 2, 1969, p. 297 — Nota trad.).
[10] p. 66.
[11] p. 67.
[12] p. 62
[13] p. 70 și 72.

două decenii au confirmat și care a fost scos la lumină cu perspicacitate și curaj, într-o epocă, trebuie spus, cînd critica marxistă era foarte departe de a fi cucerit audiența de care dispune astăzi. Ar trebui, deci, spre a expune azi problema de acum clasică a raporturilor dintre psihanaliză și marxism, să ne mărginim la a-l reproduce, cu riscul de a-i reactualiza considerentele ? Nu credem, deoarece în cursul ultimilor douăzeci de ani problema s-a complicat cu două date noi și de o profundă însemnătate. Vitalitatea psihanalizei, în primul rînd, capacitatea ei de revizuire autocritică și de aprofundare s-au dovedit mai mari decît bănuia altădată majoritatea marxiștilor. În 1939, Politzer scria că psihanaliza a intrat într-o perioadă de „decadență scolastică", că interesul pentru ea „a dispărut în mediile științifice cu adevărat avansate", încît el credea că poate conchide :

> „Pare verosimil azi ca psihanaliza să aibă o soartă analoagă cu aceea a frenologiei și hipnotismului. Ca și ele, ea aparține deja trecutului" [14].

Într-adevăr, în 1939 pronosticul nu era neverosimil, pe cînd astăzi constatăm că el nu era exact. Iar ceea ce ne conduce la această constatare nu este, binențeles, valul mai debordant ca nicicodată al ideologiei psihanalitice, și încă al celei mai vulgare : cu totul dimpotrivă, nenumăratele „explicații" freudiene ale evenimentelor din 1968 și alte „teorii" de același fel nu fac decît să confirme degenerescența anunțată acum treizeci de ani de către Politzer și legătura intimă care există, fără îndoială, între psihanaliză și ideologiile mistificării sociale și politice — legătură ale cărei cauze trebuie bine identificate. Ceea ce ne determină să punem problema unei reevaluări a vitalității psihanalizei, este mișcarea de „întoarcere la Freud" care are loc de la război încoace, în opoziție, cel puțin pînă la un punct, cu uzanțele manifest ideologice ale psihanalizei ; este încercarea de a duce mai departe descoperirile cele mai autentic freudiene, degajîndu-le pe cît posibil de vederile biologiste și sociologiste forte contestabile, cărora Freud însuși le-a rămas tributar ; este fecundația reciprocă dintre psihanaliză, lingvistică și etnologie sub egida interpretării structurale, pe care nici cea mai legitimă vigilență dialectică n-o poate totuși recuza *a priori*, și mai este, mai degrabă decît un spor de audiență în favoarea unui freudo-marxism în care marxismul este prea fățiș falsificat,

---

[14] Politzer, *Écrits*, 2, pp. 282 și 302.

dezvoltarea la anumiţi marxişti a unei atitudini noi, profund nonpolitzeriene, cu privire la opera lui Freud, considerată în principiul ei ca omolog din punct de vedere ştiinţific cu aceea a lui Marx.

Astfel Louis Althusser, într-un articol intitulat : „Freud şi Lacan“ [15], deşi recunoscînd că nu fusese „nemotivată“ caracterizarea psihanalizei ca „ideologie reacţionară“ adaugă :

> „Dar astăzi putem spune că aceşti marxişti au fost ei înşişi, în felul lor, direct sau indirect, primele victime ale ideologiei pe care ei o denunţau, pentru că ei o confundau cu descoperirea revoluţionară a lui Freud, acceptînd astăzi de fapt poziţiile adversarului, propriile sale condiţii, şi recunoscînd, în imaginea pe care el le-o impunea, pretinsa realitate a psihanalizei. Orice istorie trecută a raporturilor dintre marxism şi psihanaliză se întemeiază, în esenţă, pe această confuzie şi impostură“.

Iar mai departe relua, pe contul său, paralela clasică între Marx şi Freud :

> „De la Marx încoace ştim că subiectul uman, ego-ul economic, politic sau filozofic, nu este «centrul istoriei» — şi ştim chiar, împotriva filozofilor iluminişti şi a lui Hegel, că istoria nu are «centru», ci posedă o structură care nu are «centru» necesar decît în denaturarea ideologică. Freud descoperă la rîndul său faptul că subiectul real, individul în esenţa sa particulară, nu are structura unui ego centrat pe «eu», «conştiinţă», sau «existenţă», — fie această existenţă pentru-sine, a corpului propriu sau a «comportamentului»“ —, că subiectul uman este decentrat, constituit de o structură care ea însăşi nu are «centru» decît în deformarea imaginară a «eului», adică în formaţiile ideologice în care el se «recunoaşte» [16].

Discordanţele profunde între o atare poziţie şi atitudinea politzeriană, devenită clasică la marxiştii francezi, ar fi suficiente spre a ne obliga la o reexaminare atentă a problemei raporturilor dintre psihanaliză şi marxism.

Această reexaminare se impune cu atît mai mult cu cît un alt fapt, de asemenea de importanţă esenţială, ne sugerează o revedere prudentă a criticii politzeriene şi a declaraţiei din 1949 :

---

[15] *La Nouvelle Critique*, nr. 161—162, décembre 1964 — janvier 1965, pp. 88—108.

[16] *Ibidem*, p. 107.

punerea în evidență, în cursul ultimilor cincisprezece ani, a unui anumit număr de denaturări și deformări ale marxismului, care au alterat în cele mai multe cazuri analizele noastre teoretice din anii 1950—1960, și în special tendința spre o subestimare schematică a complexității raporturilor care pot exista între lucrări cel puțin parțial științifice și funcțiile de mistificare ideologică pe care acestea le îndeplinesc, fie și fără știrea lor. Am învățat, printr-o lungă și bogată practică a activității teoretice și a dezbaterii de idei, cît de dificil este să descîlcim dialectica raporturilor dintre știință și ideologie — dificultate care, de asemenea, se poate dubla pe neașteptate de o simplitate derutantă —, cît de ușor poate fi vătămată veritabila fermitate principială marxistă prin supralicitarea politizării problemelor : din lipsa de experiență combativă, și în acest domeniu, prinde rădăcini exagerarea stîngistă. În această privință, afirmația crucială a declarației din 1949, asupra căreia merită să reflectăm, este următoarea :

„Orice ar putea gîndi unii psihanaliști, crezînd sincer în dezinteresarea a ceea ce ei numesc știința lor, *nu este cu putință de disociat psihanaliza de utilizarea ei politică*, pe care unii sînt gata s-o repudieze, calificînd-o drept falsificare“[17].

Într-un sens, care trebuie elucidat, tocmai aici găsim întreaga problemă a raporturilor dintre psihanaliză și marxism.

Că legătura dintre tezele centrale ale lui Freud și utilizarea conservatoare care li se dă, pe scara cea mai largă, nu este contingentă și pur externă, ci dimpotrivă intimă și greu de rupt, totul ne-o dovedește, iar cartea de față o demonstrează încă o dată. Din acest punct de vedere, să nu se conteze pe noi pentru renegarea — ca și cum ar fi vorba aici de „îngustimea sectară a anilor 1950—1960“ — principiilor fundamentale ale criticii marxiste a ideologiilor, despre care, dimpotrivă, ne este permis să gîndim că nu este străină de unele reacții contra degenerescenței ideologice în sînul psihanalizei însăși. Dar chiar dacă legătura dintre sîmburele științific și coaja ideologică este intimă, ne-a fost vreodată interzis să procedăm la *disocierea* lor ? În ipoteza contrară, orice lucrare a lui Marx asupra dialecticii lui Hegel ar fi fost curată pierdere de timp. Istoria gîndirii, istoria științelor abundă în exemple de descoperiri fecunde efectuate direct în mediul ideo-

---

[17] *La Nouvelle Critique*, nr. 7, juin 1949, p. 61 (subl. mea, nota aut.).

logiilor celor mai mistificatoare, chiar al celor mai retrograde — ba mai mult : de descoperiri care uneori *au avut nevoie* de asemenea ideologii ca de un catalizator. Astfel, după cum este știut, principiul metafizic leibnizian „natura nu face salturi", ideologia burghezo-democratică a progresului continuu, cu toate că au jucat un rol *pozitiv* considerabil în formarea evoluționismului biologic, de la Lamark la Darwin, în același timp au *mascat* însemnătatea teoretică a faptelor de mutație, pe cînd bigoteria conservatoare a lui Cuvier, *negativă* din primul punct de vedere, n-a jucat mai puțin un rol *pozitiv*, fără voia sa, prin intermediul concepției creaționiste a „catastrofelor", ca schiță a unei concepții totodată structurale și discontinuiste a faptelor biologice, cu alte cuvinte ca o prefigurare a concepției dialectice moderne, oricît de departe ar fi putut fi, dealtfel, de aceasta. Studiul atent al istoriei dialecticii în secolul al XIX-lea arată clar ce rămîneri în urmă a putut ea să înregistreze de pe urma faptului că în ochii raționalismului și progresismului burghez ea nu putea fi *disociată* de misterul Trinității și de creația *ex nihilo*, de dogmatismul speculativ al sistemului hegelian. Aceasta dovedește că cecitatea ideologică înaintea adevărurilor științifice „exotice", dacă ne putem astfel exprima, nu este nicidecum țapul ispășitor special al marxismului și că, dimpotrivă, asimilarea critică a lui Hegel, Ricardo sau Fourier de către Marx și Engels rămîne pînă azi un exemplu rar de geniu creator. Dar în aceste condiții vedem, de asemenea, că problema disocierii dintre psihanaliză și utilizarea politică a acesteia are șansa de a fi mai complexă decît au înclinat s-o creadă nu de mult marxiștii. Și iată de ce, fără a lăsa să se piardă nimic din prețioasa experiență politzeriană, este cazul să reexaminăm cu o atenție maximă problema raporturilor dintre psihanaliză și marxism.

Considerînd-o în ansamblul său, problema poate fi abordată din două puncte de vedere diferite, cu toate că sînt în același timp complementare : dintr-un punct de vedere exterior, pornind de la ipoteza provizorie că obiectul pe care ea îl delimitează este bine stabilit, putem examina *amplasarea* psihanalizei în cîmpul total al științelor umaniste, traseul granițelor sale, conexiunea sa cu celelalte științe umaniste și, în consecință, putem încerca să stabilim cît sînt de îndreptățite ambițiile sale explicative cu privire la fenomenele umane în general sau, cu alte cuvinte, de unde încep acestea să apară neîntemeiate, ceea ce, dealtfel, ne poate duce la o reflecție critică asupra determinării obiectului său, admisă mai întîi în mod provizoriu ; apoi dintr-un punct de vedere intern, amplasarea ei în cîmpul științelor umaniste fiind admisă

la rîndu-i de la început cu rezerve, o putem supune unui examen critic *în ea însăși*, fie din unghiul practicii terapeutice căreia îi dă naștere, fie din al interpretării faptelor pe care le dezvăluie, al demersului antropologic pe care îl presupune, critică ce poate clarifica, dealtfel, locul psihanalizei în raport cu celelalte științe umaniste. Acest al doilea examen ține mai întîi de competența medicului, a psihologului, a antropologului și, de asemenea, de a istoricului științelor. Cît privește primul examen, acesta reclamă înainte de toate, în afara familiarității cu opera freudiană, o viziune clară a sferei științelor umaniste, a căror teorie, cum ne propunem să arătăm aici, a fost ridicată la nivelul consistenței științifice de către materialismul istoric. Tocmai de aceea intervenția filozofului marxist pare deosebit de oportună aici și constituie obiectul unic al paginilor care urmează.



Problema amplasării psihanalizei în cîmpul total al științelor umaniste nu are nimic comun cu vreo problemă de teorie subtilă, pe care numai extrema specializare în materie ne-ar permite s-o detectăm, sau pe care o cercetare critică i-ar face pe marxiști s-o plaseze mai mult sau mai puțin arbitrar. Este, dimpotrivă, o problemă a cărei evidență este absolută și în legătură cu care nimeni nu poate evita semnele de întrebare în fața torentului unei literaturi de toate nivelurile, în care psihanaliza este prezentată — sau se prezintă — în mod autoritar ca explicația cea mai profundă sau cea mai generală a majorității fenomenelor umane, dacă nu a tuturor. Terapeutică și teorie a nevrozelor, psihanaliza ne propune o concepție a aparatului psihic uman și, prin aceasta, a întregii vieți psihice în structurile și procesele sale de bază. Mai mult, ea intervine pentru a da socoteală de morală, de magie și de religie, de mitologie și de artă, — de ansamblul vieții sociale : relații familiale, pedagogice, juridice și politice, revoluție și luptă de clasă, război și antagonisme între popoare, violență și ură rasială. În toate aceste domenii ea intră în conflict cu materialismul istoric, căruia îi contestă mai mult sau mai puțin radical puterea explicativă și căruia, în covîrșitoarea majoritate a cazurilor, pare a tinde să i se substituie ca sistem de referință fundamental. Să luăm un exemplu simplu : evident nu putem susține *în același timp* că religia este în fond o nevroză obsesională, adică să vorbim despre aceasta în termeni de *iluzie psihică*, făcînd referire la raporturile copilului cu tatăl, — și că ea constituie în ultimă analiză un protest mistificat al oamenilor împotriva mizeriei lor reale, deci a vorbi

despre aceasta în termeni de *ideologie socială,* făcînd referire la relațiile de producție. Iar dacă susții împreună cu Freud prima teză, cum să nu contești valoarea esențială a celei de-a doua ? În dezbaterile de idei contemporane, problema pe care o abordăm se pune, deci, cel mai adesea sub forma unei dileme polemice : psihanaliză sau materialism istoric ? Marx este orb față de libido, spune cineva, deci față de înseși rădăcinile omului. Freud ignoră dialectica relațiilor sociale, spune altcineva, iar aceasta este baza oricărui fenomen uman. Tentativele de conciliere între marxism și psihanaliză, cel mai adesea denunțate ca suspecte, chiar de-a dreptul frauduloase, de către psihanaliști sau marxiști, nu fac decît să complice după bunul plac al fiecăruia problema, în fond foarte clară, care este de rezolvat : care este raportul exact între știința inconștientului, pe care psihanaliza pretinde să o fondeze, și știința relațiilor sociale, a cărei bază este materialismul istoric ? Și care este, respectiv, poziția lor în ansamblul științelor umaniste ?

Înainte, însă, de a ne angaja intr-o cercetare de acest fel, să îndepărtăm o prealabilă obiecție, nu numai posibilă, ci realmente întîlnită foarte des : amplitudinea ambițiilor explicative și, deci, convingerea de a ocupa un loc central în domeniul științelor umaniste, sînt cu adevărat inerente psihanalizei ? Beneficiază de cauțiunea lui Freud ? Sau mai curînd este o elaborație secundă, o superfetație îndoielnică, care ar trebui pe bună dreptate discutată viguros, dar care nu ar mai pune în cauză fondul psihanalizei, luată în autenticitatea sa, după cum utilizările caricaturale ale materialismului istoric nu ar avea nici ele puterea să dăuneze marxismului ? Tuturor acelora care cred că pot distinge în felul acesta o „extensie rezonabilă“ și o „generalizare excesivă“ a psihanalizei și că, în consecință, se pot dispensa de cercetarea atentă a raporturilor existente între doctrina freudiană și „psihanaliza bună la toate“, trebuie să le reamintim că dacă Freud, bineînțeles, nu este nicidecum responsabil de nenumăratele nerozii pseudo-freudiene care au fost și sînt scrise în numele său, el totuși s-a pronunțat de multe ori și limpede în favoarea unei concepții largi și ambițioase despre perspectivele ideilor sale, și aceasta nu dintr-o înclinație personală spre dogmatism și imperialism — dimpotrivă, în opera sa găsim multe mărturii de modestie și de prudență științifică — ci din convingere.

Din 1912, în *Totem și tabu,* el afirmă că psihanaliza a „descoperit determinismul cel mai îndepărtat și mai profund al actelor și structurilor psihice“. El adaugă, totuși, că „nu trebuie să ne temem că va fi tentată să reducă la o singură sursă un fenomen atît de

complicat ca religia" şi că „numai o sinteză a rezultatelor furnizate de diferitele ramuri de cercetare va putea dovedi ce importanţă relativă trebuie să atribuim în geneza religiilor mecanismului (psihanalitic)". Dar nu-i mai puţin adevărat că în ultimele pagini ale cărţii trage concluzia că „regăsim în *complexul lui Oedip* începuturile în acelaşi timp ale religiei, moralei, societăţii şi artei", precizîndu-şi într-o notă concepţia :

„Spre a evita neînţelegerile, cred că nu este inutil să reamintesc în mod expres că, stabilind aceste raporturi, nu uit nicidecum natura complexă a fenomenelor pe care trebuie să le deducem şi că singura mea intenţie este de a adăuga cauzelor cunoscute sau nerecunoscute încă ale religiei, moralei şi societăţii un nou factor care se degajă din cercetările psihanalitice. Trebuie să las altora grija de a face sinteza tuturor acestor factori. Dar natura acestui nou factor pe care îl semnalăm este astfel încît *în viitoarea sinteză el nu va putea juca decît rolul principal*, chiar dacă pentru aceasta va trebui să înfrîngă puternice rezistenţe afective" [18].

Afirmaţie din care vedem că se atribuie fără echivoc psihanalizei rolul explicativ „principal" cu privire la „societate" în general şi că ea vizează chiar să descalifice din punct de vedere teoretic, *ab initio*, orice argumentaţie contrară, prezentînd-o ca pe o manifestare a unei „rezistenţe afective". Asupra acestei teze Freud n-a oscilat niciodată. Astfel, cu vreo cincisprezece ani mai tîrziu, în *Psihanaliză şi medicină*, el scrie din nou :

„În calitate de «psihologie a adîncurilor», doctrină a inconştientului psihic, (psihanaliza) poate deveni indispensabilă tuturor ştiinţelor care tratează despre geneza civilizaţiei umane şi a marilor sale instituţii, ca arta, religia, ordinea socială. Iată cum înţeleg lucrurile : psihanaliza a şi ajutat în mod notabil la soluţionarea problemelor pe care şi le pun ştiinţele, dar acestea nu sînt decît slabe contribuţii faţă de ceea ce ar putea face ea dacă istoricii civilizaţiei, psihologii religiilor, lingviştii ar deveni capabili să se slujească ei înşişi de noul instrument de investigaţie pe care li-l pune la dispoziţie analiza" [19].

---

[18] S. Freud, *Totem et tabou*, Payot, 1947, pp. 117, 179 şi 180, nota 2 (subl. aut.).

[19] *Ma vie et la psychanalyse*, Gallimard, 1949, p. 235.

Psihanaliză, individ și istorie

Care este, deci, după Freud însuși, îndreptățirea psihanalizei de a-și revendica astfel rolul explicativ principal în domeniul științelor umaniste, atît sociale cît și psihologice ? Să luăm exemplul, major, al concepției sale despre religie. La început pare că nu este vorba decît de o *analogie* între mecanismul nevrozei și acela al religiei, între psihismul individual și realitatea socială : poziție prudentă, dar în același timp insuficientă ca să justifice trecerea la o teorie psihanalitică *a religiei*. Astfel, în primul text în care Freud abordează problema, *Acte obsedante și practici religioase*, în 1907, punctul de plecare îl reprezintă explicit „asemănarea" dintre actele obsedante ale nevroticilor și practicile rituale pietiste : „ceremonialul", religios sau nevrotic, exprimă renunțarea fundamentală la exercitarea pulsiunilor instinctive, în raport cu care constituie în același timp o apărare și un mijloc de scăpare. Concluzia sa este că

> „în virtutea acestor concordanțe și a acestor *analogii*, am putea *risca* să concepem nevroza obsesională ca constituind un *pandant* patologic al formării religiilor și să *calificăm* nevroza drept religiozitate individuală, iar religia drept nevroză obsesională universală" [20].

În *Totem și tabu*, de asemenea, el scrie că

> „nevrozele prezintă analogii frapante și profunde cu marile producții sociale ale artei, religiei și filozofiei ; pe de altă parte ele apar ca deformații ale acestor producții. Aproape că am putea spune că o isterie este o operă de artă deformată, că o nevroză obsesională este o religie deformată, iar o manie paranoică un sistem filozofic deformat" [21].

Revenind asupra acestei probleme în 1927, în *Viitorul unei iluzii*, apoi în 1929, în *Stare de indispoziție în civilizație*, el utilizează același limbaj al analogiei : „Religia este comparabilă cu o nevroză infantilă", dar aceasta nu-i decît o „comparație", adică, precizează el în unul din acele pasaje dialogate, în care interiorizează în mod loial obiecțiile posibile, „toate acestea sînt nesigure" [22]. Și cînd, chiar în ultimii ani ai vieții, îndeosebi în 1938 *(Moise și*

---

[20] *L'Avenir d'une illusion*, P.U.F., 1971, pp. 83 și 93 (subl. mele).
[21] *Totem et tabou*, p. 88.
[22] *L'Avenir d'une illusion*, pp. 62 și 76.

monoteismul), el meditează încă o dată la problema religiei, o face mereu și în primul rînd în termeni de analogie.

„Acum, ca și atunci, mă îndoiesc de propria mea lucrare și nu mă simt, așa cum orice autor ar trebuie să fie, în strînsă comunicare cu opera mea. Nu că nu aș fi convins de justețea deducțiilor mele ; de un sfert de secol, după *Totem și tabu* (1912), nu mi-am schimbat opinia. Dimpotrivă, convingerea mea n-a făcut decît să se întărească. Rămîn încredințat că fenomenele religioase sînt comparabile cu simptomele nevrotice individuale...".

El chiar își intitulează un capitol din carte „Analogia" și scrie :

„Această analogie o vom găsi în psihopatologie, în geneza nevrozelor umane, adică într-un domeniu de resortul psihologiei individuale, pe cînd fenomenele religioase aparțin psihologiei mulțimii. Vom vedea că această analogie nu este atît de surprinzătoare pe cît pare la prima vedere ; *ea echivalează mai degrabă cu un postulat*" [23].

Cu această ultimă propoziție, însă, atitudinea lui Freud ne apare sub o altă lumină, care dealtfel nu ne surprinde : *analogia* între fenomenele religioase și nevrozele individuale neîncetînd a i se impune vreme de mai bine de treizeci de ani — și va trebui să ne întrebăm de ce — evident că nu putea să rămînă în spiritul său o simplă comparație subiectivă, ci ducea la *postularea unei legături obiective între ele*, adică la trecerea de la constatarea unei *asemănări* la ipoteza unei *identități esențiale*. Maniera în care se efectuează această trecere are, desigur, o importanță capitală : aici se decide orice concepție a raporturilor dintre psihanaliză și științele sociale și chiar locul psihanalizei în ansamblul științelor despre om. Or, această trecere se face, la Freud, fără nici o umbră de îndoială, în sensul unei *asimilări* — cel puțin în ceea ce privește esențialul — *a genezei religiei cu mecanismul nevrozei individuale*, adică în sensul unei psihologizări funciare a proceselor sociale, a unei canonizări a structurii psihismului individual ca formă originară a fenomenelor umane. În *Moise și monoteismul*, de exemplu, fără a ține seama de diferențieri, Freud scrie că religia prezintă importante *analogii* cu nevroza individuală și că ea *„nu este decît* o nevroză a umanității", „că formidabila sa forță se explică *în același fel* ca obsesia nevrotică a unora dintre pacienții

---

[23] *Moïse et le monothéisme*, Gallimard, 1948, p. 79 și 99 (subl. aut.).

noştri"[24]. Şi, în mod vizibil, el este atît de puţin conştient de obiecţiile radicale pe care acest pasaj este susceptibil să le ridice din punctul de vedere al materialismului istoric încît, în ciuda circumspecţiei sale în general extreme cu privire la criticile posibile, nu face nici cel mai mic efort spre a le preîntîmpina.

Desigur, nicăieri mai bine decît în *Viitorul unei iluzii* nu apare această cecitate teoretică a lui Freud — aidoma cu aceea a ideologiei dominante a epocii sale — cu privire la ipoteza capitală pe care se sprijină întregul său demers : că imensa realitate istorico-socială a instituţiilor şi ideologiilor religioase, ca şi a relaţiilor sociale pe care se bazează acestea, departe de a constitui temelia obiectivă a religiozităţii individuale, nu ar fi oarecum decît simpla proiecţie a conştiinţei care crede. După ce a scris că „pentru individ, ca şi pentru umanitate în general, viaţa este greu de suportat" şi că ea este plină de ameninţări, dar că în religie „ne putem elabora psihic frica, căreia pînă acum nu-i puteam găsi sensul. Poate că sîntem încă dezarmaţi, dar nu mai sîntem paralizaţi şi lipsiţi de speranţă...", — el adaugă :

> „Această situaţie nu este nouă, ea are un prototip infantil, faţă de care nu reprezintă în realitate decît continuitatea, întrucît ne-am aflat deja altădată într-o stare de mizerie asemănătoare, pe cînd eram copii, în faţa părinţilor. Aveam motive să ne temem de dînşii, mai ales de tatăl nostru, cu toate că în acelaşi timp eram siguri de protecţia sa împotriva primejdiilor care ne înfricoşau. Astfel omul a fost constrîns să facă legătura între aceste două situaţii şi, ca în vis, şi dorinţa îşi află aici înfăptuirea"[25].

Acest text, bazat pe un uimitor *calambur pronominal* inconştient, constituie un document deosebit de edificator în problema de care ne ocupăm. Căci după paravanul unui „noi" gramatical, în aparenţă omogen de-a lungul întregii pagini, este pus semnul egalităţii, cu o bună credinţă dezarmantă, între două asemenea pronume antropologice, despre care am spune prea puţin afirmînd că coincidenţa nu este de la sine înţeleasă : problema este tocmai de a examina dacă, întîmplător, nu este vorba de mistificarea fundamentală operată de idealism în ştiinţele despre om.

Într-adevăr, pe de o parte „noi" se referă la „om" în sensul de „umanitatea în genere", adică, în împrejurarea de faţă, la fenomenul *social* al religiei ; dar, pe de altă parte, se referă la copi-

---

[24] *Moïse et le monothéisme*, p. 76 (subl. aut.).
[25] *L'Avenir d'une illusion*, pp. 22—24.

lul care a fost fiecare dintre „noi", cu alte cuvinte la „omul" în calitatea sa de subiect singular, trimițîndu-ne prin urmare la lumea nevrozei *individuale*. Afirmînd în mod implicit că religia ca fenomen social = umanitatea = „noi" = copilul care am fost „noi" cu toții = individul psihic, Freud realizează, prin miracolul analogiei căreia Marx i-a demontat așa de bine mecanismul în *Ideologia germană*, transmutația unei realități sociale obiective într-un mecanism psihic. La drept vorbind, această transmutație era pregătită din momentul în care problema religiei era considerată ca izvorînd numai din „psihologia mulțimii", după o expresie împrumutată de Freud de la Gustave Le Bon, adică din momentul în care realitatea socială era luată nu ca bază reală a comportamentelor individuale, ci, *dimpotrivă*, ca manifestare colectivă a unei individualități psihice socotită primordială. Și era cu atît mai mult, din moment ce calamburul pronominal asupra lui „noi" era dublat de un nu mai puțin extraordinar *amestec de timpuri* : căci în unul și același text îl vedem pe Freud explicînd geneza religiei — deci un proces *istoric*, pe deasupra străvechi — prin faptul că „omul" s-a „mai aflat altădată" într-o situație analoagă „pe cînd era copil" — cu alte cuvinte încrucișează, printr-un alt calambur privind cuvîntul „altădată", timpul istoriei cu acela al biografiei individuale, spre a situa copilăria *individului* înainte de eternul prezent-trecut *al istoriei* : un nou indice despre gradul de psihologizare a proceselor sociale. În aceste condiții, „rolul principal" al psihanalizei în elucidarea fenomenelor umane decurge de la sine, evident, și putem considera ca adevăr primar faptul că religia, fiind „iluzie psihică", are drept caracteristică „derivarea din dorințele omului"[26], că instituțiile totemismului se bazează „pe trebuințele psihice ale omului, cărora le sînt expresia"[27] și, pe un plan mai general, că societatea se explică în ultimă analiză pe terenul psihologiei colective care se sprijină ea însăși pe analiza eului[28]. Totuși, în cîteva rare ocazii, Freud pare că întrezărește cît de puțin se reduce existența socială a instituțiilor și ideologiilor religioase la condițiile psihice ale religiozității individuale. În *Viitorul unei iluzii* el notează că este „cu totul just să spunem că civilizația *dă* individului aceste idei, deoarece el le găsește existente, ele i se prezintă de-a gata și *el nu ar fi în stare să le descopere singur*" — remarcă judicioasă care, dacă ar

---

[26] *L'Avenir d'une illusion*, pp. 22—24.

[27] *Totem et tabou*, p. 125.

[28] Cf. *Psychologie collective et analyse du moi*, în : Essais de psychanalyse, Payot, 1971.

fi fost dezvoltată, ar fi pus în cauză întreaga sa concepţie în această privinţă, referindu-se în mod infailibil la exterioritatea socială a bazelor religiei, la „transcendenţa" sa istorică în raport cu individul psihic — însă cîteva pagini mai încolo el reafirmă, nici mai mult nici mai puţin, că acela care „îşi creează zeii" este copilul „care creşte"[29] : atît de mult convingerea prealabilă de a putea găsi explicaţia ultimă în „geneza psihică a ideilor religioase"[30] îi maschează acuitatea contradicţiei netezite şi, în consecinţă, termenii adevăraţi în care se pune problema de ansamblu.

Odată formulat acest postulat, în condiţiile necunoaşterii obiecţiilor de fond pe care le suscită, Freud nu poate scăpa de un întreg lanţ de alte postulate care îl tîrăsc din ce în ce mai mult pe terenul unor afirmaţii de nesusţinut. Să admitem efectiv, o clipă, că ar fi legitim să tratăm societatea ca pe un subiect colectiv care rezultă în cele din urmă din categoriile unei ştiinţe a psihismului ; să admitem că religia ar reproduce la scară socială mecanismele nevrozei individuale. Cum aceasta din urmă se explică, după Freud, pornind de la situaţia în care noi ne aflăm în prima copilărie, a trata religia ca pe o nevroză a umanităţii înseamnă a da socoteală de aceasta prin prisma începuturilor istoriei sale, cu alte cuvinte a lua în sens pur psihanalitic metafora unei „copilării a umanităţii", ba mai mult : a asimila desfăşurarea generală a istoriei cu aceea a vieţii unui individ. Este tocmai ceea ce Freud ne cere să admitem în mod lămurit :

> „...a admite că umanitatea în ansamblu trece, în cursul evoluţiei sale, prin stări analoage nevrozelor (şi aceasta din aceleaşi motive)"[31] ; „a admite că este posibil să facem o legătură între istoria speciei umane şi aceea a individului. Aceasta înseamnă a spune că specia umană suferă, şi ea, procese cu conţinuturi agresivo-sexuale care lasă urme permanente, cu toate că acestea au fost, în majoritate, îndepărtate şi uitate. Mai tîrziu, după o lungă perioadă de latenţă, acestea redevin active şi produc fenomene comparabile, prin structura şi tendinţa lor, cu simptomele nevrotice"[32].

Lăsăm aici de o parte, ca fiind exterioară problemei dezbătute, discuţia privind însuşi conţinutul tezelor şi ipotezelor antro-

---

[29] *L'Avenir d'une illusion*, pp. 30 şi 33 (subl. aut.).
[30] *Ibid.*, p. 43.
[31] *Ibid.*, p. 61.
[32] *Moïse et le monothéisme*, p. 109.

pologice cu ajutorul cărora Freud a crezut că poate proiecta în însăşi „copilăria umanităţii" o situaţie oedipiană : hoarda primitivă după Darwin, prînzul totemic după Robertson Smith, asasinarea tatălui de către fiii asociaţi după Atkinson. Dar, chiar dacă presupunem admisă ipoteza globală a unui traumatism infantil al umanităţii, cel puţin un punct rămîne cu totul obscur în funcţionarea ştiinţifică a analogiei : cum poate această „copilărie a umanităţii" să „redevină activă", după milenii de „latenţă", şi sub ce *formă* se conservă ea ? Cînd este vorba de individ, explicaţia propusă, oricare va fi valoarea sa, este plauzibilă : trecutul infantil s-a înscris altundeva, în *organism*, sau prin el, s-a păstrat aici şi, pornind de aici, el poate redeveni activ. Dar cînd este vorba de societate, vedem limpede cît de metaforic şi lipsit de bază materială este în realitate demersul explicativ prin asimilarea cu individul : unde este, aşadar, *organismul* care ar fi înmagazinat urmele „copilăriei umanităţii" ?

Această problemă n-a putut să nu-l pună în încurcătură pe Freud. Neavînd cunoştinţă de materialismul istoric, necunoscînd faptul determinant că activitatea umană se obiectivează socialmente şi se conservă *în afara indivizilor*, în lumea relaţiilor sociale, unde individualitatea socială dezvoltată îşi găseşte adevărata sa bază, el a trebuit să accepte unul după altul toate corolarele psihologizării societăţii. În *Totem şi tabu* el scria :

„Fără îndoială că n-a scăpat nimănui faptul că postulăm existenţa unui suflet colectiv în care se petrec aceleaşi procese ca acelea care-şi au sediul în sufletul individual". „Fără ipoteza unui suflet colectiv, a unei continuităţi a vieţii psihice a omului, care ne permite să nu ţinem seama de întreruperea actelor psihice rezultată din dispariţia existenţelor individuale, psihologia colectivă, psihologia popoarelor n-ar putea exista" [33].

Este totuşi evident că această ipoteză nu-l încîntă, iar faptul este de înţeles, deoarece noţiunea de suflet colectiv, chiar fără a mai pomeni de mistificările ideologice pe care acesta le justifică şi asupra cărora Freud era dealtfel edificat datorită divagaţiilor lui Jung, introduce în mod ireversibil idealismul în miezul ştiinţelor despre om, pe cînd efortul său tinde spre materialism. De aceea, douăzeci şi cinci de ani mai tîrziu, în *Moise şi monoteismul*, el mărturiseşte : „Nu sîntem încă în măsură să spunem sub ce formă

---

[33] *Totem et tabou*, pp. 180—181.

psihologică subzistă trecutul în timpul perioadei sale de obscurizare. Nu este cîtuşi de puţin uşor să transferăm psihologiei colective conceptele psihologiei individuale şi mă îndoiesc că am putea trage vreun profit din instaurarea aici a conceptului unui inconştient „colectiv“ [34]. Încercînd să abordeze frontal problema, într-un capitol intitulat „Puncte nevralgice“, el recunoaşte că

> „atunci cînd transpunem astfel psihologia individuală în psihologia colectivă, ne lovim de două dificultăţi de natură şi de importanţă diferite“ [35].

Prima este că, de la interpretarea *religiei evreieşti* în termeni de nevroză colectivă, la validitatea unei explicaţii psihanalitice a *religiei în general*, intervine o imensă extrapolare. Totuşi această primă dificultate pare să nu-l pună cîtuşi de puţin în încurcătură pe Freud, care nu sesizează adevărata sa natură : imposibilitatea de a explica imensa *varietate* a unui ansamblu de procese *istorice* pornind de la neîncetata reproducere a *unei* situaţii infantile dată ca invariantă în principiul ei.

O „a doua şi mult mai mare dificultate“ pune, după părerea sa,

> „o problemă nouă, esenţială. Este vorba de a şti sub ce formă persistă tradiţia eficientă în existenţa popoarelor, problemă care nu se pune pentru individul la care ea este rezolvată prin existenţa în inconştient a urmelor mnezice ale trecutului“ [36].

Înţelegînd bine inconsistenţa unei explicaţii prin „tradiţiile orale“, Freud nu are literalmente altă ieşire decît formularea postulatului suplimentar al unei *eredităţi psihologice* : trebuie să admitem că individul dispune la naştere de „elemente de provenienţă filogenetică“, o „moştenire arhaică“ legată „de experienţele trăite de generaţiile anterioare“. Îi este chiar necesar „să meargă încă şi mai departe, pretinzînd că ereditatea arhaică a omului nu comportă numai predispoziţii, ci şi conţinuturi ideatice“ [37]. Din nefericire — iar el o ştie — „biologia la ora actuală

---

[34] *Moïse et le monothéisme*, p. 177.
[35] *Ibidem*, p. 125.
[36] *Ibidem*, p. 126.
[37] *Ibidem*, pp. 132 şi 134.

neagă în mod absolut ereditatea calităţilor dobîndite". Dar ce altă ieşire există ?

> «Să mărturisim, cu toată modestia, că, în ciuda acestui fapt, pare cu neputinţă să ne lipsim de acest factor dacă încercăm să explicăm evoluţia biologică (...). Admiţînd că urme mnezice asemănătoare subzistă în ereditatea noastră arhaică, trecem abisul care desparte psihologia individuală de psihologia colectivă şi putem trata popoarele în acelaşi fel ca pe individul nevrozat». Şi el conchide : «Îndrăzneala este aici indispensabilă» [38].

De fapt, ceea ce se dă aici drept îndrăzneală teoretică este pur şi simplu goană înainte, fără speranţă, către noi reazime ideologice care slăbesc fără încetare.

O iluzie : „Natura umană"

Să socotim preţul pe care a şi trebuit să-l plătească psihologizarea iniţială a realităţii sociale şi, în cazul de faţă, a fenomenului religios : aceasta implică admiterea faptului că istoria, proces esenţialmente deschis, să fie asimilată unei curbe prin definiţie închisă a unei biografii individuale ; că „copilăria umanităţii" a fost o copilărie propriu-zisă, în sensul oedipian al cuvîntului, ale cărei urme s-ar fi păstrat la totalitatea indivizilor prin ereditate psihologică, cu toate că această noţiune este condamnată de datele cele mai sigure atît ale geneticii, cît şi ale psihologiei ; că, în definitiv, copilul, primitivul şi nevroticul ar constitui, dincolo de diferenţe, trei manifestări ale unui proces psihic fundamental unitar, a cărui cheie ne-ar fi dată de analiza nevrozei [39], pe cînd orice orientare modernă a ştiinţelor umaniste denunţă aceste analogii specioase ; şi, pe deasupra, ne sileşte să stabilim dependenţa înţelegerii fenomenelor umane în ansamblu de una din dogmele cele mai perimate ale ultimului secol : aplicarea la psihologia umană şi la istorie a principiului biologic al reproducerii etapelor fundamentale ale filogenezei în acelea ale ontogenezei, mijlocind o asimilare prealabilă a „filogenezei sociale" cu o „ontogeneză psihică". Să subliniem esenţialul : psihologizarea societăţii, *adică necunoaş-*

---

[38] *Ibidem*, pp. 135—136.
[39] Cf., de exemplu, *Totem et tabou*, pp. 146 şi 184.

terea bazelor sale materiale specifice, îl conduce inexorabil pe orice teoretician convins că știința ori este materialistă, ori nu există ca atare — cazul lui Freud — *la căutarea unui substitut al acestei materialități istorico-sociale pe calea unei biologizări radicale a fenomenelor umane în ansamblul lor.*

Meditația lui Freud asupra religiei și, pe un plan mai larg, asupra societății, este o dovadă vizibilă : el nu ajunge să pledeze asimilarea socialului cu psihicul decît asimilînd simultan, în profunzime, psihicul cu biologicul.

> „Procesul cultural al umanității, ca și dezvoltarea individului, scrie el în *Stare de indispoziție în civilizație*, sînt procese vitale (și) trebuie deci să participe la caracterul cel mai general al fenomenelor vieții", și tocmai din această cauză ar fi, la urma urmei, „de natură foarte asemănătoare, chiar dacă nu sînt procese identice, care se aplică unor obiecte diferite" [40].

În aceeași perioadă, în *Psihanaliză și medicină*, el scria că, avînd în vedere ipoteza cea mai probabilă după părerea sa,

> „s-ar regăsi în sufletul copilului contemporan aceiași factori arhaici care, în timpurile primitive ale civilizației, exercitau o dominație generală. Copilul, în cursul dezvoltării sale psihice, reface în rezumat evoluția speciei, așa cum embriologia ne-a învățat de multă vreme cu privire la organism" [41].

Iar în ultimii ani ai vieții, în *Moise și monoteismul*, el este încă și mai categoric :

> „Acest postulat (al eredității psihice — L.S.) ne duce încă și mai departe : adoptîndu-l, diminuăm lărgirea prăpastiei pe care a săpat-o odinioară, între om și animal, orgoliul omenesc. Dacă ceea ce numim instinctul animalelor, acel instinct care le permite să se comporte într-o situație nouă ca și cum aceasta le-ar fi deja familiară, poate fi explicat, argumentația fiind următoarea : animalele profită în noua lor experiență de experiența dobîndită de specia lor, adică păstrează în ele însele amintirea a ceea ce au trăit strămoșii lor. *La om lucrurile se petrec, fără îndoială, în același fel.* Ereditatea sa arhaică, deși diferită prin întinderea și caracterul său, corespunde instinctului animalelor" [42].

---

[40] *Malaise dans la civilisation*, pp. 99—100.

[41] *Ma vie et la psychanalyse*, p. 169.

[42] *Moïse et le monothéisme*, p. 136 (subl. aut.).

În fața unui astfel de text, este greu să nu fim de acord că, oricît de importantă ar fi interpretarea contemporană a lui Freud, în scopul degajării unui „nucleu structural" din ganga biologizantă, distincția între noțiunea de pulsiune (Trieb), a cărei fixație la un obiect ar fi asigurată în decursul istoriei subiectului, și instinct (Instinkt), în care caz această fixație ar fi ereditară [43], nu înseamnă mai puțin că întregul demers al lui Freud, atunci cînd el caută să atribuie psihanalizei rolul explicativ principal în domeniul științelor despre om, se reduce la „instinctualizarea" psihismului individual, la biologizarea fenomenelor umane, ereditatea psihică apărînd ca singurul mijloc de a da socialului o bază individuală și individualului o dimensiune socială.

Dar, printr-o ultimă recurență, biologizarea inevitabilă a fenomenelor umane implică la rîndu-i negarea caracterului lor fundamental istoric, adică credința într-o *natură umană imuabilă în esența sa* : psihologizarea socialului, biologizarea psihicului, naturalizarea umanului sînt, astfel, cele trei postulate majore pe care se sprijină instalarea psihanalizei în centrul științelor despre om [44]. Și să nu ne închipuim că „natura umană" nu reprezintă în opera lui Freud decît o apariție marginală, în spațiile libere lăsate totdeauna ideologiei ambiante de către cel mai original dintre demersurile teoretice. O carte ca *Stare de indispoziție în civilizație*, scrisă într-o vreme cînd Freud dispunea de multă vreme de toate conceptele sale esențiale, este în întregime construită în funcție de aceasta. Care este, într-adevăr, teza sa centrală ? Că pulsiunile umane de agresiune și autodistrugere sînt acelea care amenință „progresul

---

[43] Cf. de ex. J. Laplanche și J. B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, P.U.F., 1967, articolele „Instinct" și „Pulsion".

[44] De aceea nu au viitor științific tentativele de „debiologizare" a operei freudiene, cît timp ele constau pur și simplu în a căuta, de exemplu în lingvistică, explicații care să se substituie eșafodajului său biologic măcinat, *spre a salva economia de ansamblu*, și în special psihologizarea ultimă a fenomenelor umane. Cum am văzut, biologismul nu este la Freud o eroare locală contingentă, ci o verigă necesară a gîndirii care începe prin a considera ca structură-mamă a fenomenelor umane structura lor psihică individuală, pentru că ea nu recunoaște materialitatea esenței umane în direcția forțelor și relațiilor de producție socială. Deci nu putem scăpa de dilema : debiologizare fără vreo reală influență, sau abandonarea completă a psihologizării însăși. În acest al doilea caz, însă, s-a renunțat la orice pretenție a psihanalizei privind rolul explicativ „principal" în raport cu fenomenele umane în ansamblu.

civilizației", care perturbă „viața în comun", că lupta este „veșnică între Eros și instinctul distrugerii sau al morții. Acest conflict s-a declanșat din clipa în care s-a impus oamenilor obligația de a trăi în comun". În fața neliniștitoarelor agitații ale epocii actuale (scria el în 1929),

> „este cazul să înțelegem că cealaltă dintre cele două «puteri cerești», veșnicul Eros, face un efort spre a se afirma în lupta pe care o duce împotriva adversarului său nu mai puțin nemuritor" [45].

Cu alte cuvinte, punctul de vedere care pretinde a ne clarifica asupra semnificației generale a istoriei umane este „că agresivitatea constituie o dispoziție instinctivă primară și autonomă a ființei umane". „Nu mai cred că am putea rămîne orbi față de ubicuitatea agresiunii și a distrugerii non-erotizate și a neglija să le acordăm locul pe care îl merită în interpretarea fenomenelor vieții". Neînchipuindu-și că i s-ar putea aduce acestei concepții altă obiecție decît aceea a unui optimism teologic, el adaugă :

> „Este adevărat că cei care preferă basmele cu zîne rămîn surzi cînd li se vorbește de tendința nativă a omului spre «răutate», spre agresiune, spre distrugere și, deci, de asemenea, spre cruzime. Oare dumnezeu nu l-a făcut pe om după chipul și asemănarea sa ?" [46].

Trebuie s-o spunem răspicat : dacă prin anumite aspecte ale sale, opera lui Freud ne lasă impresia puternică de a fi în prezența unei gîndiri științifice profund originale și fecunde, acelea la care am făcut referire mai sus provin dintr-o ideologie de esența cea mai mediocră [47].

În definitiv, înțelegem prea bine de unde vine această întristătoare decădere ideologică a unui efort căruia îi datorăm în mod

---

[45] *Malaise dans la civilisation*, pp. 91 și 107.

[46] *Ibidem*, pp. 75 și 77.

[47] Înțelegînd pe deplin slăbiciunea concepției despre o „răutate nativă a omului", Laplanche și Pontalis sugerează (*Vocabulaire de psychanalyse*, p. 17), o interpretare mai puțin grosier naturalistă a agresivității, care ar permite „să opunem" acestor idei ale lui Freud „originalitatea propriei sale teorii". Ar rămîne să ne întrebăm dacă aceste naivități ideologice nu sînt inevitabile într-o teorie care începe prin a psihologiza societatea.

neîndoios lumini noi asupra a numeroase fenomene umane : din faptul că Freud, la jumătate de secol după Marx, n-a înțeles deloc ce este societatea umană și istoria ei. Totodată, departe de a fi în stare să clarifice ansamblul fenomenelor umane — de exemplu fenomenul religios — pornind de la psihanaliză, era în imposibilitate să stabilească în mod valabil locul și limitele psihanalizei în domeniul cu totul altfel centrat al științelor despre om.

Cum își reprezintă Freud de fapt societatea ? Conform vechii concepții idealiste și tipic burgheze a unui pact social încheiat în chip voluntar între indivizi spre a căuta o soluție colectivă dificultăților inerente stării naturale.

„Tocmai datorită acestor primejdii, cu care natura ne amenință, ne-am apropiat și am creat civilizația care, între alte rațiuni de a fi, trebuie să ne permită să trăim în comun. Într-adevăr, sarcina principală a civilizației, rațiunea sa de a fi esențială este de a ne proteja împotriva naturii“ [48].

„Totul ne face să credem, scrie el în mod asemănător în *Moise și monoteismul*, că după asasinarea tatălui, frații și-au disputat succesiunea foarte multă vreme, fiecare voind să posede singur moștenirea. Dar veni un moment cînd ei înțeleseră pericolul și inutilitatea acestor lupte. Amintirea eliberării pe care o realizaseră împreună, ca și legăturile sentimentale închegate în perioada proscrierii lor, i-au dus la o înțelegere, la un fel de contract social. A rezultat o primă formă de organizare socială cu renunțarea la instincte, acceptarea unor obligații mutuale, stabilirea anumitor instituții declarate inviolabile, sacre, pe scurt, debutul moralei și al dreptului“ [49].

Astfel, *pe de o parte* indivizi considerați, numai sub unghiul pulsiunilor, ca ființe ale dorințelor structurate în copilărie, adică esențialmente prin intermediul relațiilor familiale, iar *pe de altă parte* o societate redusă la anumite suprastructuri ale sale (drept, morală), identificată în fond cu o lege prohibitivă — aceasta este imaginea, idealistă și simplistă pînă la caricatură, prin care opera freudiană crede că poate degaja „semnificația evoluției civilizației“ [50].

Înțelegem prea bine în acest caz prin ce scamatorie, dealtfel în bună măsură inconștientă, se poate minuna psihanaliza că des-

---

[48] *L'Avenir d'une illusion*, p. 22.
[49] *Moïse et le monothéisme*, p. 112.
[50] *Malaise dans la civilisation*, p. 78.

chide toate ușile științelor despre om cu șperaclul mecanismelor nevrotice ; făcînd aproape în întregime *abstracție* din punctul de plecare de tot ceea ce constituie *societatea reală* — forțele de producție, relațiile sociale, viața politică, formele specifice ale conștiinței sociale, lupta de clasă, lupta de idei — și de activitățile corespunzătoare la *indivizii reali* — de la munca socială la gîndirea teoretică, trecînd prin comportamentele politice — ea nu reține prin definiție din „societate" — spre exemplu din ansamblul fenomenelor religioase — decît ceea ce apare în căsuțele goale ale grilei oedipiene. Succesul „interpretării oedipiene" este în acest fel asigurat dinainte. Să luăm, de exemplu, problema acută în perioada în care Freud scrie lucrări ca *Stare de indispoziție în civilizație* și *Moise și monoteismul*, a conflictelor sociale, politice, internaționale. De fiecare dată cînd le abordează, Freud *începe* prin a proceda ca și cum ar fi vorba nu de contradicție între realități *sociale* (clase, state, națiuni), ci de diverse ipostaze ale unui conflict etern între „indivizi" și „societate".

> „Este cu neputință să nu ne dăm seama în ce mare măsură edificiul civilizației se bazează pe principiul renunțării la pulsiunile instinctive și în ce măsură aceasta postulează tocmai nesatisfacerea (represiunea, refularea sau orice alt mecanism) puternicelor instincte. Această «renunțare culturală» guvernează vastul domeniu al relațiilor sociale dintre oameni ; știm deja că în aceasta rezidă cauza ostilității, împotriva căreia toate civilizațiile au de luptat" [51].

Orice conflict *social* fiind astfel redus la o „ciocnire între individ și societate" și „societatea" fiind ea însăși asimilată cu o instituție etico-juridică a cărei funcție prohibitivă și represivă este de tip patern, nu ne vom mira aflînd că secretul comun atît al războiului din 1914, cît și al fascismului, al antisemitismului, precum și al bolșevismului este constituit de complexul lui Oedip. În rest, spre a fi încă și mai sigur de a putea asimila socialul cu paternul, în timp ce individualul este explicat prin infantil, Freud, printr-o concesie suplimentară făcută psihologizării idealiste a societății, pune la baza dreptului și moralei *influența marilor personalități :* în acest fel

---

[51] P. 47. Cf., în același sens, *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, în : *Essais de psychanalyse*, Payot.

inelul este închis și din relațiile sociale aflate în dezvoltare nu mai rămîne decît contactul direct și imuabil *al indivizilor.*

„Sîntem îndreptățiți să susținem, scrie el în *Stare de indispoziție în civilizație*, că și comunitatea își dezvoltă un supraeu a cărui influență prezidează evoluția culturală (...). Supraeul unei epoci culturale date are o origine asemănătoare aceleia a supraeului individului ; el se întemeiază pe impresiile lăsate în urma lor de marile personaje, conducători, oameni dotați cu o forță spirituală dominatoare la care una din aspirațiile umane și-a găsit expresia cea mai puternică și mai pură, și prin aceasta și cea mai exclusivă“ [52].

Ne aflăm aici la nivelul lui Bergson din *Două surse ale moralei și ale religiei.* Poate chiar că această remarcă este injustă față de Bergson.

Drama lui Freud este de a fi trăit și gîndit într-un univers social și cultural care l-a făcut să ignore aportul, decisiv în acest domeniu, al marxismului. Cu cît se îndepărtează mai mult de terenul *practicii* analitice, pe baza căreia ajunge să elaboreze concepte noi și specifice, cu atît mai mult gîndirea sa este dominată, inconștient, de *ideologiile burgheze* care impregnau știința epocii sale : biologismul post-darwinist, etico-juridismul post-kantian, pe care le găsim la baza sociologiei și etnologiei care i-au servit drept sprijin. Știința-pilot a cărei existență i-a rămas integral necunoscută este economia politică așa cum a fost ea întemeiată în *Capitalul* lui Marx ; conceptul decisiv, în fața căruia a rămas mereu orb, este acela de relații de producție. Inventariind în *Stare de indispoziție în civilizație* „relațiile interumane“, el scrie :

„Aceste relații, zise sociale, privesc ființele umane considerate fie ca vecine unele cu altele, fie ca indivizi care își aplică forțele spre a se întrajutora, fie ca obiecte sexuale ale altor indivizi, fie ca membri ai unei familii sau ai unui stat“ [53].

Nici nu bănuiește că nici una din aceste rubrici — inclusiv „întrajutorarea“ — nu ține seama de relațiile prin care oamenii

---

[52] *Malaise dans la civilisation*, p. 102. *Moïse et le monothéisme*, capitolul „Le grand homme“.

[53] *Malaise dans la civilisation*, pp. 43—44.

produc *colectiv bunurile materiale* : diviziunea tehnică și socială a muncii, relațiile de proprietate. De aceea, ori de cîte ori abordează problema comunismului, în ciuda anumitor prudențe și, în orice caz, a refuzului de a-l condamna *a priori*, fapt onorabil, ceea ce spune el ne trezește sentimentul penibil al unei nemaipomenite incomprehensiuni, care ne conduce la o perioadă revolută a dezvoltării științelor umaniste. Astfel, în *Viitorul unei iluzii*, cu toate că declară că este „departe de a voi să formuleze o judecată asupra marii experiențe culturale care se desfășoară în prezent pe vasta întindere dintre Europa și Asia“, el spune în același timp :

„Ar fi vîrsta de aur, dar este îndoielnic că o asemenea rînduială este realizabilă (...). Putem tot atît de puțin să ne lipsim de dominarea mulțimilor de către o minoritate, ca și de constrîngerea pe care o impun lucrările civilizației, deoarece mulțimile sînt inerte și neinteligente, nu le place renunțarea la instinct, nu le putem convinge prin argumente de ineluctabilitatea acestora și indivizii care le compun se suportă unii pe alții spre a da joc liber propriei lor dereglări. Numai grație influenței persoanelor care pot servi drept exemplu și pe care le recunosc drept călăuzele lor, ele se lasă mobilizate la lucrările și la renunțările pe care se bazează civilizația“.

Și, se întreabă el, „de unde va răsări legiunea de călăuze superioare, sigure și dezinteresate, care va trebui să servească de educatori generațiilor viitoare“ [54].

Problemă evident oțioasă și insolubilă în forma aceasta, fiind prost pusă, și inevitabil prost pusă din moment ce sînt ignorați *termenii de clasă* respectivi, începînd cu rolul istoric al clasei muncitoare care, neavînd de pierdut decît lanțurile, la drept vorbind nu mai este o clasă, ci mai curînd disoluția tuturor claselor, cum se poate vedea din *Manifestul partidului comunist*, unde se arată că „condițiile de existență ale vechii societăți sînt deja distruse în condițiile de existență ale proletariatului“ [55]. Dar Freud ignoră totul cu privire la clase, el nu cunoaște decît „oamenii“ și este încredințat că „oamenii nu iubesc în mod spontan munca, iar argumentele nu se pot împotrivi cu nimic pasiunilor lor“ [56]. Cînd, în mod

---

[54] *L'Avenir d'une illusion*, pp. 10—12.

[55] Cf. și *Ideologia germană*, Editura de stat pentru literatură politică, București, 1956, p. 77.

[56] *L'Avenir d'une illusion*, p. 11.

excepţional, pare a ţine seama de faptul că într-o societate ca a noastră există ceea ce el denumeşte „oprimaţi“ şi „clase sociale mai înstărite“, este pentru a afirma că primii sînt „în mod manifest ostili culturii“, „ei tind să distrugă civilizaţia însăşi, eventual chiar să nege bazele pe care ea se sprijină“ [57]. În *Stare de indispoziţie în civilizaţie* el repetă : „Marea majoritate a oamenilor nu munceşte decît din constrîngere şi această aversiune naturală faţă de muncă dă naştere la problemele sociale cele mai spinoase“ [58]. Iată ce a înţeles el din comunism :

> „Comuniştii cred a fi descoperit calea eliberării de rău. După ei, omul este mai presus de toate bun, nu vrea decît binele aproapelui său ; dar instituirea proprietăţii private i-a viciat natura ; aşadar abolirea proprietăţii private va avea drept rezultat faptul că «reavoinţa şi ostilitatea care domnesc printre oameni vor dispărea» şi «toţi se vor înclina benevol în faţa necesităţii muncii»“ [59].

După cum ne putem da seama acest „postulat psihologic“ îi apare ca „o iluzie fără nici o consistenţă“ [60], o „necunoaştere idealistă a naturii umane“ [61] — formulă de tot hazul. De asemenea, după el :

> „Tentativa de instaurare în Rusia a unei civilizaţii comuniste noi îşi găseşte punctul de sprijin psihologic în persecuţia burghezilor. Numai că ne întrebăm cu anxietate ce vor întreprinde sovietele după exterminarea tuturor burghezilor“ [62].

Da, să-l credem pe cuvînt, împotriva „trăsăturilor indestructibile ale naturi umane“ [63] orice reconstruire a civilizaţiei va eşua, deoarece „natura, cea dintîi, prin suverana inegalitate a capacităţilor fizice şi mentale repartizate oamenilor, a săvîrşit injustiţii împotriva cărora nu există remediu“ [64]. Nu mai este aici Bergson, ci

---

[57] *Ibidem*, p. 18.
[58] *Malaise dans la civilisation*, p. 26, notă.
[59] *Ibidem*, pp. 66—67.
[60] *Ibidem*, p. 67.
[61] *Ibidem*, p. 195.
[62] *Ibidem*, p. 69
[63] *Ibidem*, p. 68.
[64] *Ibidem*, p. 67, notă.

mai degrabă papa Leon al XIII-lea : *Rerum novarum*, partea a 3-a, I, 1, paragraful 14 :

> „Primul principiu pe care trebuie să-l avem în vedere este că omul trebuie să accepte această necesitate a naturii sale, care face imposibilă ridicarea tuturor la același nivel. Fără îndoială că asta urmăresc socialiştii. Dar orice efort este zadarnic împotriva naturii. Ea a instituit în mod efectiv între oameni diferenţe tot atît de multiple pe cît de profunde : diferenţe de inteligenţă, de talent, de îndemînare, de sănătate, de forţă, diferenţe necesare, din care ia naştere în mod spontan inegalitatea condiţiilor".

Limitele lui Freud

Să rezumăm. Frapat de anumite analogii între fenomenele nevrotice, aşa cum le înţelegea el, şi diferitele comportamente sociale — de exemplu pe terenul practicilor religioase — Freud a ajuns la ideea că psihanaliza ar putea nu numai să intervină eficient în ansamblul ştiinţelor despre om, ci să joace aici rolul explicativ principal. Dar aceasta însemna admiterea implicită a postulatului decisiv că psihismul individual poate fi luat ca formă universală de referinţă, ca bază reală a tuturor fenomenelor umane. De unde, printr-un lanţ de postulate adecvate, o psihologizare a societăţii, o biologizare a psihismului, o naturalizare a omului care duc la această cvadratură a cercului, de altminteri banală : să explici istoria în termenii esenţialmente non-istorici ai unei teorii a *„naturii umane"*.

Să lăsăm pentru moment la o parte problema de a şti dacă o asemenea concepţie non-istorică poate fi fecundă pentru sesizarea anumitor aspecte ale proceselor de hominizare a puiului de om, ceea ce nu este de neconceput, fie şi din punctul de vedere al dialecticii. Fapt este că, aplicată la istorie, în sensul cel mai larg al termenului, ea constrînge chiar pe un gînditor de talia lui Freud să se manifeste la nivelul pur şi simplu al neroziei. În orice psihologizare a societăţii, ca atare, în orice pretenţie de a centra domeniul ştiinţelor omului pe psihismul individual, indiferent de modalitate, se strecoară una din acele erori strategice fără a căror eliminare definitivă sectoare întregi ale cunoaşterii ştiinţifice pot rămîne multă vreme în impas. Oricare ar putea fi valoarea psihanalizei în interiorul propriilor sale limite, un lucru apare chiar de pe acum drept sigur : că aceste limite trec complet în afara cîmpului istoriei şi al realităţilor sociale care îi aparţin. Trebuie să se ştie : *nu există* „teorie psihanalitică a religiei" — ca dealtfel nici

a luptei de clasă, a războiului, şi chiar a artei, orice ar pretinde astăzi ideologia cea mai răspîndită în materie [65]. O teorie a religiei, psihanalitică sau nu, trebuie să poată explica *ansamblul* dimensiunilor fenomenului religios, *diversitatea* sa în spaţiul social, *evoluţia* sa istorică. Noţiunea de nevroză obsesională universală a umanităţii nu răspunde *nici uneia* din aceste exigenţe. Este vorba, de exemplu, de prodigioasa varietate a formelor religiei ? Freud îşi închipuie a o putea explica mai ales invocînd „harurile individuale ale popoarelor respective“ [66]. Este vorba de trecerea de la politeism la monoteism ? În faţa unei probleme atît de fundamentale şi în cadrul perspectivelor care-i aparţin, el trebuie să admită că este anevoie de înţeles „de ce nu trebuie să fie decît un singur dumnezeu şi de ce trecerea de la henoteism la monoteism capătă o importanţă atît de formidabilă“ [67].

Dar există în legătură cu aceasta un exemplu mult mai revelator al inconsistenţei unei *explicaţii psihanalitice* a religiei : este

---

[65] În *Vocabulaire de la psychanalyse*, Laplanche şi Pontalis recunosc în această privinţă că opera lui Freud nu conţine în acest domeniu decît „elemente destul de puţin elaborate“ şi în articolul lor despre sublimare conchid astfel : „Absenţa unei teorii coerente a sublimării rămîne una din lacunele gîndirii psihanalitice“ (p. 467). Ne-ar plăcea ca o atare prudenţă să atragă luarea aminte tuturor acelora pentru care, graţie psihanalizei, arta nu mai are secrete. Absenţa unei teorii freudiene coerente a sublimării este însă o simplă lacună provizorie ? Nu este ea mai curînd consecinţa de neînlăturat a caracterului himeric al scopului pe care ea îl urmăreşte : explicaţia *psihologică* a unei forme a *conştiinţei sociale*, care presupune reducerea excesivă a problemei artei la analiza anumitor aspecte psihice de elaboraţie artistică, exact aşa cum „teoria psihanalitică a religiei“ presupune reducerea problemei religiei la analiza anumitor structuri psihice ale credinţei ?

[66] *Moïse et le monothéisme*, p. 126. În aceeaşi lucrare, să ne reamintim, în 1938, el situează rădăcina antisemitismului în ...„inconştientul popoarelor“ şi îl explică prin următoarele cauze : „gelozia provocată de un popor care pretindea a fi primul-născut şi favoritul lui dumnezeu“, „dezagreabila şi neliniştitoarea impresie“ produsă de obiceiul circumciziunii şi, în sfîrşit, ura faţă de creştinism prin iudaismul interpus (pp. 123—124). „Prevăd — scrie Freud — că aceste cauze vor părea de necrezut la prima vedere“. „De necrezut“, iată cuvîntul.

[67] *Ibid.*, p. 172. Drept comparaţie, această simplă remarcă a lui Engels, dintr-o scrisoare din tinereţe către Marx : „Dumnezeul unic n-ar fi apărut niciodată fără un *rege unic*, unitatea lui dumnezeu care controlează fenomenele naturale şi menţine unite forţele naturale antagoniste nu este decît

problema slăbirii sale, proces imens la care este martoră epoca noastră. Cum abordează Freud problema ? Foarte simplu : „Majoritatea nevrozelor infantile dispar în mod spontan cînd copilul crește ; este în special cazul nevrozelor obsesionale ale copilăriei". Iar religia, știm, poate fi considerată drept o nevroză obsesională universală a umanității.

> „După aceste concepții, putem prevedea că abandonul religiei va avea loc odată cu fatala inexorabilitate a unui proces de creștere și că ne găsim la ora actuală tocmai în această fază de evoluție" [68].

Acest „tocmai" este admirabil ! Căci, în fond, Freud atribuie slăbirea religiei faptului că umanitatea ar ieși din „copilărie". Dar *prin ce*, în termeni psihanalitici, recunoaște el că ea iese ? Mai mult : *ce sens* poate avea noțiunea unei treceri la vîrstă adultă a umanității, atunci cînd destinul său este considerat ca fiind dominat de „lupta eternă dintre Eros și instinctul de distrugere sau al morții" ? [69]. Pe cînd, cu cîțiva ani mai înainte, meditînd asupra primului război mondial, el folosea prilejul spre a combate, dimpotrivă, iluziile progresului, afirmînd că, „ceea ce este primitiv în viața noastră psihică este, în adevăratul înțeles al cuvîntului, imperisabil" și considerînd că popoarele „se află și astăzi în faze de organizare foarte primitive, într-o etapă foarte puțin avansată pe drumul care duce la formarea de unități superioare" [70]. *Prin ce*, așadar, recunoaște Freud că umanitatea a ajuns astăzi la un stadiu de dezvoltare destul de avansat, ca să antreneze slăbirea religiei ? *Prin nimic* — dacă nu „tocmai" prin ... slăbirea religiei [71]. Expli-

---

imaginea despotului oriental care ține laolaltă, realmente sau în aparență, pe indizivii antagoniști, pe care interesele lor îi opun unii altora". Și el adaugă că, în loc de a debita banalități asupra religiei naturale, a politeismului sau monoteismului, ar trebui „să începem prin a studia" „adevărata evoluție a acestor forme de religie" (*Correspondance Marx-Engels*, vol. I, Editions sociales, pp. 126—127. Cf. și *Sur la religion, Textes choisies* de Marx et d'Engels, Éditions sociales).

[68] *L'Avenir d'une illusion*, p. 61.

[69] *Malaise dans la civilisation*, p. 61.

[70] *Essais de psychanalyse*, pp. 249 și 251.

[71] În spatele acestei credințe în pieirea spontană a religiei stă fără îndoială „legea celor trei stări" a lui August Comte, adică, o dată în plus, idealismul sociologic. Cf. *Totem et tabou*, pp. 93—104.

cația propusă este pur și simplu o tautologie, o „virtus dormitiva" a opiului.

Să abordăm însă pentru o clipă problema fără a mai porni de la această abstracție găunoasă care este „omul" etern al Erosului și al instinctului morții, ci în *termeni de clasă* — de exemplu reflectînd la acest fapt masiv și crucial: descreștinarea prioritară *a clasei muncitoare*. Astfel, dintr-odată, dincolo de impasurile psihologizării abstracte a fenomenului religios, ni se oferă analiza concretă a raporturilor vii dintre ideologia socială și bazele reale ale acestei ideologii, substituind noțiunii goale și arbitrare a unei „vîrste adulte a umanității" studiul exact al unui proces istoric constatabil — *dezalienarea* pe care tinde să o opereze în conștiința proletariatului dubla experiență a marii producții moderne și practica unei revoluții radicale [72]. Căci evoluția conștiinței se clarifică pornind de la istorie.

Ceea ce n-a înțeles Freud este tocmai ceea ce spunea Politzer: „Psihologia nu deține nicidecum „secretul" fenomenelor umane, pur și simplu pentru că acest «secret» nu este de ordin psihologic" [73].



Poate că constatarea acestor rezultate esențialmente negative, la care duce pentru un moment examenul ambițiilor psihanalizei, va produce o adeziune mai deplină din partea cititorului dacă vom încerca acum — păstrîndu-ne în limitele unei lucrări eminamente critice — să descriem pe scurt structura domeniului științelor umaniste așa cum se configurează în dubla lumină a datelor științei contemporane și a învățămintelor materialismului istoric. Dacă „secretul" fenomenelor psihologice nu este de ordin psihologic, atunci de ce ordin este? Dacă psihanaliza nu este nicidecum îndreptățită să revendice un rol explicativ central în științele umaniste, atunci care știință, dacă există vreuna, poate pretinde acest lucru? Și în ce raport se află cu ea psihanaliza? Putem admite că este o pură iluzie ideea atît de răspîndită că ea ne permite să înțelegem mult mai mult decît mecanismele nevrozei? Acestea sînt întrebările, inevitabile și legitime, pe care trebuie să le abordăm înainte de a trage concluzia cu privire la raporturile generale dintre psihanaliză și materialismul istoric.

[72] Cf. Michel Verret, *Les marxistes et la religion*, Editions sociales, în special capitolul „Une classe athée", și R. Leroy, A. Casanova — A. Moine, *Les marxistes et l'évolution du monde catholique*, Éditions sociales, în special p. 54 și urm.

[73] G. Politzer, *Les fondements de la psychologie*, Éditions sociales, p. 170.

Să pornim de la fapte, îndeosebi de la faptele cele mai simple și mai cunoscute, deși pentru a le înțelege pe deplin sensul și însemnătatea, antropologii și psihologii care ne inițiază în acest domeniu au trebuit să risipească iluzii deosebit de pregnante și să întreprindă demersuri teoretice deosebit de complexe. Din secolul al XIX-lea științele biologice au stabilit, ireversibil, *originea* animală a omului și, în consecință, necesitatea de a pune în termeni biologici problemele *punctului de plecare* atît al ontogenezei, cît și al filogenezei speciei umane. Dar progresele cele mai semnificative ale științelor umaniste în secolul al XX-lea ne constrîng și ne permit să înțelegem această *trecere* de la animalitate la umanitate nu ca pe un simplu *proces de complicare* evolutivă și genetică, ci ca pe unul *dialectic* în care continuitatea modificărilor cantitative suportă o *ruptură calitativă,* o *negare* a proprietăților cele mai esențiale ale realității originare, așa încît umanitatea, cu toate că în anumite privințe prelungește animalitatea, este cu totul altceva și chiar, dintr-un anumit punct de vedere, *contrariul.* Într-adevăr, să comparăm caracteristicile cele mai generale ale psihismului animal și ale psihismului uman. Trăsătura neîndoielnic dominantă a celui dintîi este absența oricărui progres *comportamental* notabil al speciei, dacă nu în ritmul extrem de lent al progreselor *biologice* corespondente. Albinele de azi par a nu fi capabile de nimic în plus față de cele de pe vremea lui Vergiliu. Această stare de lucruri nu are nimic misterios. Într-adevăr, animalele nu *produc* nimic durabil în afara lor, decît modificări limitate și pur repetative ale mediului lor, *reproducerea* lor nu acumulează — extrem de lent — „experiența speciei“ decît sub forma *aptitudinii la comportamente determinate,* stocată în *patrimoniul genetic* și transmisă biologic, în așa fel încît fiecare individ o găsește *înăuntrul lui însuși* sub forma unor priceperi ereditare sau a unor procese de maturație. Acesta este de fapt motivul pentru care la animale învățarea individuală nu *poate* schimba nimic important în destinul comportamental al speciei. Acest lucru nu este valabil numai pentru speciile — insecte de exemplu — la care scurtimea vieții individuale și sărăcia sistemului nervos în privința capacităților de stocare a informației condamnă învățarea la a nu face altceva decît să afineze adaptarea specifică la condițiile mediului. Chiar la vertebratele superioare care, sub acest dublu raport, au posibilități cu mult mai mari, învățarea individuală nu se face mai puțin în forme comportamentale determinate de patrimoniul genetic și pornind de la date — comportamentul congenerilor, regularitatea mediului — care nu evoluează altfel decît el. Psihismul animal se află, deci, esențialmente sub dependența naturii și în special a *naturii speciei,* cu alte cu-

vinte, nu s-ar putea emancipa de sub limitele unui stadiu al evoluției dat de către patrimoniul genetic și schemele comportamentale legate de acesta.

Psihism uman și excentrare socială

Ceea ce caracterizează, dimpotrivă, psihismul omului evoluat nu este numai relativa sărăcie a priceperilor (savoir-faire) ereditare, a comportamentelor legate de o maturație organică și, respectiv, dezvoltarea extraordinară a capacităților biologice de învățare individuală, deoarece, în pofida condițiilor, un „copil sălbatic", de exemplu, nu va ajunge la niveluri de comportament cu mult diferite de acelea ale vertebratelor superioare. Aceasta mai ales datorită faptului că învățarea individuală, deși asumată de un organism cu posibilități anatomo-fiziologice definite, se eliberează esențialmente de *limitele naturale*, mai întîi pentru că se efectuează pornind de la date și, apoi, în forme comportamentale *exterioare oricărui patrimoniu genetic* și susceptibile de transformări și de cumulări istorice nelimitate. Într-adevăr, pe de o parte, producîndu-și mijloacele de subzistență, oamenii pun în mișcare nu numai simple acte psihice care se consumă odată cu săvîrșirea lor, ci și *mijloace materiale* de producție — chiar dacă, la început, doar silex cioplit — care supraviețuiesc actului de producție și producătorului însuși, în calitate de *matrici externe de comportament* (o simplă armă de piatră reprezintă o tehnică de cioplire și un gest utilizator, materializate) și prin urmare, sînt susceptibile de *cumulare*. Începe în acest fel să se constituie un *patrimoniu social* — forțe de producție, relații sociale, limbaje și științe, instituții etc. — care, din punctul de vedere care ne interesează, nu reprezintă altceva decît psihism *obiectivat sub o formă non-psihică*. Pe de altă parte, și în strînsă legătură cu acest lucru, suportul nervos al comportamentelor este din ce în ce mai mult nu pur și simplu creierul în calitatea sa de organ *dat*, ci sistemele stabile de acte cerebrale formate în cursul învățării individuale și constituind, într-un al doilea stadiu adevărate *organe funcționale* emancipate de constrîngerile fixării și transmiterii ereditare [74].

---

[74] Cf. studiile lui A. N. Leontiev, în: *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, nr. 28 (1961) asupra „Educației" și nr. 46 (1965) asupra „Omului".

Cu alte cuvinte, trecerea de la animalitate la umanitate înseamnă că unui mod de *stocare internă* a experienței speciei sub forma unui patrimoniu genetic de aptitudini comportamentale, inexorabil limitat de înceata dezvoltare naturală a speciei, se adaugă și se substituie treptat un mod ultrarapid de *stocare externă* sub forma unui patrimoniu social de obiecte și de relații care reprezintă un capital psihic despuiat de formele și limitele individualității psihice. Contrar animalității, ceea ce acumulează umanitatea nu ține *direct* de ordinul comportamentului, ci constă din realități sociale în care psihismul este în aparență stins, negat în chip formal, în așa fel încît fiecare individ trebuie să le restituie această formă psihică, apropriindu-și-le, asimilîndu-le, spre a se ridica la nivelul comportamental atins de umanitate, pornind de la animalitatea nativă. Această negație a negației este, așa cum dialectica ne îngăduie s-o înțelegem, imaginea imensului progres calitativ pe care îl constituie umanizarea animalului. Așa cum esența mărfii, la început implicită, sărăcită de schimbul direct, de îndată ce este obiectivată în bani se eliberează de formele concrete ale mărfurilor și, datorită acestui fapt, devine un factor revoluționar al dezvoltării universale a producției pentru piață, tot astfel activitatea psihică, implicită și împuținată în comportamentul animal, de îndată ce este obiectivată în unealtă și, pe un plan mai general, în patrimoniul social uman, se eliberează de formele înguste ale individualității naturale și face posibilă o dezvoltare nelimitată a psihismului și personalității. Într-adevăr, pe cînd orice animal este, prin definiție, mai mult sau mai puțin apt pentru tot ceea ce specia sa știe să facă, în aceeași măsură în care specia nu se imprimă nicăieri în altă parte decît în individ, umanitatea, pe parcursul istoriei sale cumulative, depășește tot mai mult ceea ce un individ poate acumula între limitele existenței sale, în așa fel încît oamenii se află în fața unor infinite posibilități de diversificare, fapt pentru care *individualitatea biologică* își suprapune la om o veritabilă *personalitate psihologică*.

Aceste sumare considerații pe care, bineînțeles, ar trebui să le completăm și să le nuanțăm, ne permit prin ele însele să înțelegem că, orice ar releva cercetările și dezbaterile în curs asupra rolului condițiilor biologice și aporturilor sociale în cutare sau cutare proces psihic, putem afirma cu toată siguranța că recurgerea la „ereditatea psihologică“ ca element central de explicare a fenomenelor umane trădează o incomprehensiune decisivă a însuși fondului problemei, întrucît întregul secret al trecerii omului pe o cu totul altă orbită decît lumea animală rezidă tocmai în faptul că procesului de reproducere simplă (*deoarece imediată*) a individua-

lităţii biologice ca atare, s-a substituit reproducerea *mediatizată* de patrimoniul social al personalităţii psihologice, reproducere extensibilă la infinit în cazul acesta, sub rezerva unor condiţii istorice adecvate.

Dacă ne reprezentăm totalitatea de aparenţe înşelătoare, de mult timp „evidente“, care au necesitat să fie risipite, de materiale ştiinţifice care au trebuit expuse, de dificultăţi teoretice care au cerut să fie depăşite pentru a se ajunge la această concepţie generală, nu putem fi decît adînc impresionaţi de puterea de anticipare a analizei filozofice, cel puţin atunci cînd ea provine dintr-o filozofie în mod radical non-speculativă. Căci, în timp ce astăzi chiar oameni de ştiinţă şi de bun simţ nu pot încă avea o conştiinţă absolut clară cu privire la soluţia problemei, acum un secol (deci anterior dezvoltării antropologiei moderne, chiar înaintea lui Darwin) şi numai pe calea criticii filozofice (aceea, adevărat, care întemeia în acelaşi timp ştiinţa istoriei) Marx şi Engels *au găsit-o sub forma sa teoretică cea mai generală*. Materialismul istoric, fondat de ei în anii care au precedat revoluţiile din 1848, este tocmai adevărata soluţie a marii probleme a antropologiei filozofice : ce este omul ? — şi în acelaşi timp „enigma dezlegată a istoriei“, mai mult : enigmă dezlegată a istoriei, *întrucît* este adevărata soluţie a problemei „ce este omul ?“.

Cum se punea în mod clasic — şi cum şi astăzi o mai vedem pusă frecvent — problema antropologică ? Cînd îi socotim deopotrivă *oameni* pe indivizii cei mai diferiţi, în virtutea unei abstracţii a cărei legitimitate pare evidentă, efectuăm distincţia între particularităţile naturale şi sociale, care îi despart, şi *proprietăţile umane generale*, care îi unesc. Putem discuta la nesfîrşit asupra listei exacte a acestor „proprietăţi“ ale „omului în genere“ — poziţie verticală, creier voluminos, police opozabil, capacitatea de a confecţiona unelte, limbaj şi gîndire abstractă etc. — dar, în orice caz, ea este aceea care fondează comprehensiunea conceptului de om şi, în consecinţă, defineşte ceea ce în limbaj filozofic se numeşte clasic *esenţa* omului. Dar prezenţa acestor „proprietăţi“ la toţi indivizii, *independent*, pe cît se pare, de condiţiile de timp şi de loc, le face să apară irezistibil ca o caracteristică *internă imediată* a tuturor oamenilor, ca inerente *încă de la naştere* tuturor indivizilor umani.

Esenţa omului se prezintă, aşadar, ca o *natură* în sensul literal al cuvîntului. Or, odată ce admitem acest lucru, problema antropologică rămîne fără soluţie. Fie că facem să derive această „natură umană“ dintr-un spirit supranatural — ca orice idealism — sau din „legile materiei“ — ca materialismul de tip premarxist, fie că se

exprimă și în zilele noastre, de exemplu în cazul structuralismului — ne este efectiv imposibil să înțelegem fenomenele fundamentale care caracterizează umanitatea, și în primul rînd faptul că ea se *autoreproduce* în cursul *istoriei* sale. Tocmai de aceea, dealtfel, irupția istoriei în miezul reflecției antropologice, mai ales începînd de la Revoluția franceză, a coincis cu o criză profundă a esențialismului, cu o reexaminare a noțiunii de esență umană. În măsura în care această reexaminare se mărginește însă la o negare formală a răspunsului esențialist, fără a merge pînă la critica radicală a caracterului abstract al termenilor în care problema este falsificată de îndată ce este pusă, ea nu ne permite să vedem clar lucrurile. Astfel, existențialismul susține că „omul nu are esență". Enunț bine intenționat, dar fundamentat contradictoriu, deoarece, acceptînd să raționăm în acest fel asupra „omului", sîntem dinainte condamnați să punem problema în termeni de esență abstractă, de natură. Dacă „omul" nu are esență, „omul" este „o ființă-care-nu-are-esență". *Absența esenței este adevărata sa esență.* Și iată de ce existențialismul, al cărui *fond* este întotdeauna religios *, este inseparabil de concepția metafizică a unei „libertăți" sau absențe de esență *inerente naturii umane,* fie că este gîndită în termeni idealiști (de exemplu în teologia „abandonului moral" al omului) sau de intenție materialistă (de exemplu în curentele de gîndire psihologică pentru care absența eredității psihologice umane înseamnă că la început individul este într-o completă indeterminație de dezvoltare, ca și cum el și-ar putea alege condițiile istorico-sociale ale umanizării sale !). Existențialismul ca și esențialismul clasic, rămîne deci prizonier al unei teorii a „naturii umane" împotriva căreia, totuși, s-au acumulat obiecții decisive.

Numai marxismul — și o spunem nu din zel apologetic, ci pur și simplu pentru că așa stau lucrurile — ne permite să depășim cu adevărat această dificultate centrală a antropologiei teoretice și tocmai de aceea ignorarea sau chiar insuficienta cunoaștere a marxismului, din partea lui Freud sau a oricărui alt specialist în științele umaniste, are efecte dezastruoase. Spre a înțelege însă bine soluția marxistă a problemei, este absolut necesar să luăm cunoștință mai întîi de capcanele gîndirii speculative *abstracte,* pe care teoreticienii o practică tot atît de „natural" pe cît domnul Jourdain făcea proză, dacă nu sînt avertizați prin studiul *dialecticii materialiste.* Numai *după* ce a pătruns în întregime „misterul construcției

---

* În limitele existențialismului ființează, totuși, o remarcabilă orientare ateistă (Nota trad.).

speculative" (*Sfînta familie*, 1844) [75], Marx a putut vedea cu totul clar problema esenței umane (*Teze asupra lui Feuerbach, Ideologia germană*, 1845—1846). În ce constă, așadar, *capcana* gîndirii abstracte ? În aceea că utilizarea unui *concept* general (de exemplu „om") spre a desemna un ansamblu de obiecte particulare (în acest caz „indivizii umani"), utilizare atît de constantă încît pare înțeleasă de la sine și izvorîtă din *logica* cel mai puțin contestabilă, antrenează pe ascuns, dacă nu sîntem vigilenți, consecințe *teoretice* capitale și perfect nefondate. Într-adevăr, abstractizînd conceptul (om) pornind de la obiecte particulare *așa cum cad ele sub simțurile noastre* (indivizii), ne-am și angajat pe calea care duce, cu excepția reflexului critic, la atribuirea proprietăților generale pe care le desemnează conceptul („proprietățile omului") obiectelor *în sine* care reprezintă punctul de plecare al abstracției (aici, indivizii *luați în parte*). Cu alte cuvinte, chiar înaintea oricărei reflecții explicite asupra problemei „naturii umane" s-a admis că aceste proprietăți (ceea ce filozofia denumește clasic esență) și-ar avea sediul în indivizii izolați, că acestea le-ar fi inerente, că ar exprima natura lor. De aceea nu numai enunțuri „filozofice", ca „omul nu are esență", dar și asertiuni în aparență pur științifice, ca „omul este un producător de unelte", sau „un subiect relațional", sau „o ființă care dorește", comportă *în forma lor logică* („omul este...") riscul unei acceptări insidioase și cu atît mai primejdioase a întregului naturalism antropologic, deoarece a le lua literalmente, trebuie să admitem că *„umanitatea"* („a fi om") se identifică *esențialmente cu indivizii umani* considerați în trăsăturile lor generale și, prin urmare, *în forma individualității* — adică pe terenul psihologic — trebuie de pus și de încercat rezolvarea tuturor problemelor fundamentale ale științei despre om.

Unde este eroarea ? Într-o utilizare a abstracției care ignoră aportul decisiv al dialecticii materialiste la teoria și practica cunoașterii — utilizare pe care ideologiile burgheze ale individului abstract (individul concurenței capitaliste) au contribuit în mod deosebit s-o sporească cu privire la reflecția asupra omului.

Ce ne învață această dialectică ? Că generalitatea abstractă este fără valoare, că esența nu există ? Nicidecum. O asemenea atitudine pozitivistă de atașament doar față de „fapte" și de respingere aparent radicală a „esenței", în realitate ne face cu siguranță prizonierul faptelor, întrucît orice capcană a abstracției speculative

---

[75] Editions sociales, pp. 73—77. (Vezi și Marx, Engels, *Opere*, vol. 2, Editura de stat pentru literatură politică, București, 1958, pp. 63—67, — Nota trad.).

rezidă tocmai în acceptarea obiectului imediat ca bază satisfăcătoare a cunoașterii. De aceea empirismul pozitivist în științele umaniste sfîrșește infailibil prin a „regăsi" într-un fel sau altul naturalismul antropologic al ideologiei burgheze. Nu : mișcarea care ridică obiectele particulare la generalitatea abstractă a conceptului nu este numai o operație subiectivă a gîndirii, ci este de asemenea și în primul rînd *o mișcare reală*. Esența înțeleasă ca *obiect general* poate foarte bine *exista* nu numai *în* obiectele particulare ci, cînd este suficient de dezvoltată, ca obiect particular între alte obiecte particulare (de exemplu banii ca marfă specială, între alte mărfuri speciale). Tocmai de aceea cunoașterea trebuie înțeleasă nu în maniera idealistă ca o „producție", ci din punctul de vedere materialist ca o „reflectare" a existenței în gîndire, ceea ce nu vrea să spună că mișcarea gîndirii ar fi pur și simplu identică cu aceea a existenței. Dar esența, în calitate de *obiect general*, departe de a fi explicația ultimă și imuabilă a lucrurilor (iluzie speculativă), nu este ea însăși decît un produs istoric, produsul *relațiilor* (în cazul banilor — relațiile de piață) care constituie o *esență* (dialectică) mult mai *fundamentală*, care nu mai este abstractă, ci concretă, nu mai este „naturală", ci istorică, nu mai este concepută ca fiind inerentă obiectului luat aparte, ci rezultanta condițiilor profunde în mijlocul cărora se produce. Utilizării obișnuite, speculative a abstracției, care, interpretînd în mod fals generalitatea obiectului sau obiectul general, crede a găsi aici secretul ultim al lucrului și natura sa, utilizarea materialistă dialectică îi opune relativitatea sa istorică, inesențialitatea sa, orientînd gîndirea către studiul concret al raporturilor mult mai profunde în sînul cărora se produce atît generalul, cît și particularul. În același timp teoria ne conduce realmente la practică, deoarece cunoașterea condițiilor de *producție* a unei realități date indică mijloacele de a interveni și de a o *transforma*.

Este ceea ce Marx a arătat despre om în *Tezele asupra lui Feuerbach*. Înțeleasă ca o abstracție inerentă individului izolat, ca o universalitate internă care leagă într-un fel cu totul natural mulțimea indivizilor, esența umană este o idee a spiritului speculativ. Aceasta nu înseamnă că nu ar avea nici un temei. Baza sa este constituită de individul abstract pe care îl produc relațiile sociale determinate, relațiile pieței, a căror dezvoltare atinge punctul culminant în capitalism : reducerea omului concret la o proprietate abstractă, la forța de muncă abstractă. Această „esență umană" abstractă nu este deci o simplă iluzie, dar nici natura absolută și imuabilă a „omului". În aceeași măsură ca indivizii concreți cărora le corespunde, ea este produsul relațiilor sociale deter-

rezidă tocmai în acceptarea obiectului imediat ca bază satisfăcătoare a cunoașterii. De aceea empirismul pozitivist în științele umaniste sfîrșește infailibil prin a „regăsi" într-un fel sau altul naturalismul antropologic al ideologiei burgheze. Nu : mișcarea care ridică obiectele particulare la generalitatea abstractă a conceptului nu este numai o operație subiectivă a gîndirii, ci este de asemenea și în primul rînd *o mișcare reală*. Esența înțeleasă ca *obiect general* poate foarte bine *exista* nu numai *în* obiectele particulare ci, cînd este suficient de dezvoltată, ca obiect particular între alte obiecte particulare (de exemplu banii ca marfă specială, între alte mărfuri speciale). Tocmai de aceea cunoașterea trebuie înțeleasă nu în maniera idealistă ca o „producție", ci din punctul de vedere materialist ca o „reflectare" a existenței în gîndire, ceea ce nu vrea să spună că mișcarea gîndirii ar fi pur și simplu identică cu aceea a existenței. Dar esența, în calitate de *obiect general*, departe de a fi explicația ultimă și imuabilă a lucrurilor (iluzie speculativă), nu este ea însăși decît un produs istoric, produsul *relațiilor* (în cazul banilor — relațiile de piață) care constituie o *esență* (dialectică) mult mai *fundamentală*, care nu mai este abstractă, ci concretă, nu mai este „naturală", ci istorică, nu mai este concepută ca fiind inerentă obiectului luat aparte, ci rezultanta condițiilor profunde în mijlocul cărora se produce. Utilizării obișnuite, speculative a abstracției, care, interpretînd în mod fals generalitatea obiectului sau obiectul general, crede a găsi aici secretul ultim al lucrului și natura sa, utilizarea materialistă dialectică îi opune relativitatea sa istorică, inesențialitatea sa, orientînd gîndirea către studiul concret al raporturilor mult mai profunde în sînul cărora se produce atît generalul, cît și particularul. În același timp teoria ne conduce realmente la practică, deoarece cunoașterea condițiilor de *producție* a unei realități date indică mijloacele de a interveni și de a o *transforma*.

Este ceea ce Marx a arătat despre om în *Tezele asupra lui Feuerbach*. Înțeleasă ca o abstracție inerentă individului izolat, ca o universalitate internă care leagă într-un fel cu totul natural mulțimea indivizilor, esența umană este o idee a spiritului speculativ. Aceasta nu înseamnă că nu ar avea nici un temei. Baza sa este constituită de individul abstract pe care îl produc relațiile sociale determinate, relațiile pieței, a căror dezvoltare atinge punctul culminant în capitalism : reducerea omului concret la o proprietate abstractă, la forța de muncă abstractă. Această „esență umană" abstractă nu este deci o simplă iluzie, dar nici natura absolută și imuabilă a „omului". În aceeași măsură ca indivizii concreți cărora le corespunde, ea este produsul relațiilor sociale deter-

minate care constituie *baza lor reală,* cu alte cuvinte *esența* lor în sensul fundamental, materialist-dialectic al termenului. „Esența umană nu este o abstracție inerentă fiecărui individ în parte. În realitate, ea este ansamblul relațiilor sociale“ *(Teza a VI-a asupra lui Feuerbach)**. Aceasta este soluția de ansamblu a problemei antropologice centrale : ce este omul ? Această soluție se bazează pe o critică radicală a modului însuși de a pune problema, pe respingerea oricărui răspuns de felul „omul este...“. Ea ne trimite la știința istoriei, deoarece indivizii umani nu au altă esență *reală* decît ansamblul condițiilor istorice în dezvoltare, din care provin și de la care se umanizează și care, deși nu constituie în nici un grad o *natură,* nu prezintă un caracter mai puțin determinant în ceea ce îi privește. Ea anticipează în termeni generali învățămintele contemporane ale științelor umaniste, în particular cu privire la acest proces capital și specific uman de *excentrare socială a esenței,* de acumulare rapidă și intrinsec nelimitată a unui psihism obiectivat sub formă de patrimoniu social. La mai mult de un secol după prima sa formulare, ea rămîne lumina capabilă să călăuzească mersul înainte al tuturor științelor umaniste.

Știința bazei, baza științei

Vedem, așadar, care este răspunsul la prima întrebare pusă mai sus cu privire la structura domeniului acestor științe. Noi afirmăm că materialismul istoric a oferit teoria științifică a acestei structuri, deoarece, în sfîrșit, ne-a permis să gîndim în mod coerent și în acord cu ansamblul faptelor cunoscute raporturile dintre cele două serii de aspecte ale fenomenelor umane, aspectele sociale și aspectele individuale — prin urmare între științele corespunzătoare.

Științele care studiază relațiile sociale ocupă o poziție centrală, iar aceasta nu în virtutea unei „judecăți de valoare“ nedemonstrabile asupra „importanței relative“ a „societății“ și „individului“, ci pentru că, fiind științe ale bazei fenomenelor umane, ele sînt în mod necesar științe umaniste *de bază.* Acest lucru este valabil înainte de toate pentru economia politică, în înțelesul larg pe care i l-a dat Marx, adică în calitate de știință a relațiilor sociale *determinante în ultimă instanță,* relațiile de producție și de schimb.

---

* Vezi K. Marx, *Scrieri alese,* vol. I, Editura P.C.R., 1945, p. 566 (Nota trad.).

Să ne oprim un moment asupra acestui punct crucial, căci aici în primul rînd se efectuează distincția între marxism și pseudo-marxismele care, din ce în ce mai mult, după cum se știe, reprezintă forma dominantă — deschisă sau voalată — a refuzului marxismului.

Prin ce recunoaștem un demers *fraudulos* „marxist" în domeniul științelor umaniste ? Prin tentativa sa de a acorda altor realități decît cele economice rolul de *bază* în explicarea generală a fenomenelor umane. Și cum tezele materialismului istoric cu privire la rolul determinant al relațiilor de *producție materială* sînt astăzi larg cunoscute, și chiar recunoscute, frauda ia cel mai adesea forma unui transfer de *vocabular* economic marxist asupra unor cu totul alte obiecte, spre a acredita funcția lor „infrastructurală". În formele de activitate umană cele mai diverse și mai străine producției de bunuri materiale, se pretinde a se pune în evidență nu numai „practicile", ci și o „muncă" și chiar o „producție". Fără îndoială că unii își imaginează, de bună credință fiind, că această „deplasare" de vocabular trebuie să permită „producerea" unei teorii marxiste a acestor noi obiecte de studiu, ca și cum ar fi suficient să vorbești de „producerea unui discurs teoretic" sau de „travaliul dorinței", spre a te afla pe terenul marxismului. De fapt, chiar dacă acestea pot să traducă o mișcare deocamdată mai mult verbală decît reală, dar subiectiv sinceră de *apropiere de marxism*, rezultatul efectiv al acestor manipulări ne face să nu ne îndoim de sensul lor contrar : ele tind să abolească distincțiile capitale — descoperire revoluționară pe care se fondează orice marxism — între ideologie și producția materială, individualitate psihică și relații sociale, suprastructuri și infrastructuri. Neputînd să mai *ignore* infrastructura, antimarxismul contemporan o descoperă pretutindeni, în structurile libidoului ca și în ale limbajului, ale legăturilor de rudenie ca și ale creierului ; poate chiar, dacă privim mai bine lucrurile, structurile economice ar fi dimpotrivă, mai suprastructurale decît și-a închipuit-o Marx... Sîntem aici pur și simplu în prezența unei forme contemporane a vechiului refuz burghez al *materialismului istoric*, refuz al cărui ultramarxism agresiv din anumite discursuri teoretice caută să disimuleze conținutul idealist neschimbat, totuși prea puțin ca să împiedice recunoștința clasei dominante. Căci a îneca rolul determinant al relațiilor de producție materială în inflația de „infrastructuri" extraeconomice, înseamnă și a dilua rolul istoric al clasei muncitoare în apologia „noilor blocuri revoluționare" cu dominantă inevitabil burgheză, a face să dispară problema proprietății mijloacelor de producție și de

schimb ca problemă hotărîtoare a revoluţiei socialiste — iar marele capital n-ar putea visa la nimic mai bun.

Să recapitulăm : orice activitate umană se bazează pe producţia şi reproducţia neîntreruptă a unui ansamblu de condiţii materiale de care nu putem face abstracţie decît în imaginaţie şi faţă de care înţelegem bine de ce clasa dominantă are mereu tendinţa de a-i deforma rolul de bază. Din această cauză, piatra unghiulară a unei atitudini autentic materialiste pe terenul ştiinţelor umaniste este recunoaşterea în practica ştiinţifică efectivă a rolului de bază al economiei politice în sensul arătat mai sus — această recunoaştere neimplicînd dealtfel nici o concepţie deductivă a raporturilor sale cu celelalte ştiinţe. Este în acelaşi timp recunoaşterea faptului că ştiinţele privind individul dezvoltat sau psihismul dezvoltat se situează într-o poziţie secundară faţă de ştiinţele privind relaţiile sociale ale istoriei, chiar în măsura în care individualitatea şi viaţa psihică dezvoltate, departe de a fi date prime sau independente, se produc în istorie pe baza relaţiilor sociale. Să dăm un exemplu despre ce înseamnă aceasta în chip concret. În *Moise şi monoteismul* Freud evocă ceea ce anticii numeau *„auri sacra fames“*, blestemata foame de aur, iar el a crezut că poate să clarifice prin analiză ambivalenţa termenului „sacru“ în calitate de expresie a „voinţei veşnice a tatălui primitiv“ [76], cu alte cuvinte printr-o *generalitate psihologică.* Dar chiar fără a discuta aici pertinenţa *acestei* generalităţi, se poate să nu vedem că nu s-a *explicat* prin nimic infernala patimă de îmbogăţire a avarului, atîta timp cît nu se au în vedere condiţiile concrete *de apariţie şi de manifestare istorice,* cu riscul de a o face să apară în mod mistificator ca o „trăsătură a naturii umane“, ca o pulsiune primitivă şi imperisabilă a psihismului nostru ? Cu mult mai profundă apare analiza *economică* făcută de Marx acestei „auri sacra fames“ :

> „Înainte de a fi transpusă în valoare de schimb, fiecare formă a bogăţiei naturale implică un raport esenţial între individ şi obiect ; individul se obiectivează în lucru, iar posesiunea acestuia reprezintă la rîndu-i o anumită dezvoltare a individualităţii sale (dacă are oi multe, individul devine cioban, dacă are multe cereale, devine agricultor etc.). *Banii, în schimb, devin subiectul* avuţiei generale la sfîrşitul circulaţiei ; în calitate de *rezultat social,* ei reprezintă numai ceea ce este general, nu implică deci absolut nici un raport individual cu proprietarul lor ; posesiunea lor nu dezvoltă nici o calitate esenţială a individualităţii sale, deoarece această posesiune se exercită asupra unui obiect

---

[76] *Moïse et le monothéisme,* p. 163.

lipsit de orice individualitate ; într-adevăr, acest raport social există în calitate de obiect tangibil și exterior pe care îl poți dobîndi în mod mașinal și pierde în același mod. Raportul său cu individul este, deci, pur accidental. Pe scurt, acest raport nu este legat de persoană, ci de un lucru inert, iar acesta îl investește pe individ cu o putere de dominație generală asupra societății și lumii satisfacțiilor, a activităților etc. Este ca și cum descoperirea unei pietre mi-ar procura, independent de persoana mea, stăpînirea tuturor științelor. Posesiunea mă pune în relație cu avuția (socială), așa cum piatra filozofală face acest lucru cu toate cunoștințele. Banii nu sînt deci *un* obiect al dorinței de îmbogățire, reprezintă însuși obiectul *acesteia*. Este esențialmente *auri sacra fames*. Pasiunea bogăției este altceva decît setea instinctivă de bogății particulare, precum hainele, armele, bijuteriile, femeile, vinul ; ea nu este posibilă decît dacă avuția generală, ca atare, se individualizează într-un obiect particular, într-un cuvînt dacă banii există sub cea de a treia formă a lor. Banii nu sînt deci numai obiect, ci și sursa setei de îmbogățire. Pofta posesiunii poate exista fără bani, setea de îmbogățire este produsul unei dezvoltări sociale determinate, ea nu este *naturală*, ci istorică" [77].

Apoi Marx arată că dacă cei vechi o socoteau drept blestemată este pentru că dizolva în mod inexorabil vechile comunități.

Este oare nevoie să demonstrăm în amănunt extraordinara însemnătate *antropologică* în general — și psihologică în special — a unei analize *economice* ca aceasta ? Dincolo de problema precisă pe care o rezolvă — secretul caracterului sacru inextinguibil al acelei *auri sacra fames* stă în forma abstractă pe care bogăția socială o ia prin bani, deci în forma de asemenea abstractă și prin urmare nelimitată pe care ea o conferă apropierii individuale — cum să n-o recunoaștem ca exemplară pentru un tip de analiză *socialmente excentrată* a ansamblului actelor umane, care arată în ce manieră aspectul psihic individual al unui act se formează în matricea relațiilor socio-istorice care îl fac posibil, permițînd deci în sfîrșit înțelegerea sa în specificitatea de act *uman* și nu ca variantă „complexă" a comportamentului animal ? Meditînd asupra unei astfel de analize și generalizîndu-i învățămintele, înțelegem că actele

---

[77] *Fondement de la critique de l'économie politique*, Editions Anthropos, t. 1, pp. 162—163. Cf. o analiză foarte asemănătoare în *Contribution à la critique de l'économie politique*, Editions sociales, p. 97. (Vezi K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, Editura politică, București, 1970, pp. 146—147. Cu privire la *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, aceeași lucrare, nota de la pp. 283—284 — Nota trad.).

umane sînt pe de o parte esențialmente efecte ale structurii — și ale dialecticii — sociale, și în același timp ne eliberăm de ideologia antropologică aproape universal dominantă care, ignorînd această excentrare, este incoercibil înclinată să le facă să derive din „trebuințele", „pulsiunile", „dorințele" mitic interiorizate și postulate ca „primare" — „motivații psihice" care adesea nu sînt, de fapt, decît flogisticul sau eterul psihologiei „științifice" și care sfîrșesc prin a naturaliza și eterniza formele sociale istoricește tranzitorii ale psihismului uman. Chiar și această analiză nu este decît un exemplu limitat din multe altele de care opera economică a lui Marx este plină. Să ne gîndim la lărgimea cîmpului luminat de alte analize, cum este aceea a fetișismului mărfii sau aceea a reducerii timpului de muncă umană concretă la un timp social abstract în societatea dominată de producția pentru piață. Tocmai în această direcție s-ar putea edifica teoria autentic științifică a motivațiilor și structurilor personalității umane dezvoltate, în legătură cu care ansamblul științelor umaniste resimte astăzi o necesitate acută [78].

În acest sens, după părerea noastră, este indicat, de exemplu, să se abordeze problema religiei, ridicîndu-ne de la psihic la condițiile sale socio-istorice de realizare — cale a cărei necesitate a scăpat în întregime lui Freud. Marx a spus esențialul în ceea ce privește aceste condiții în capitalism. Capitalismul împinge la extrem separația producătorilor de colosalul ansamblu al condițiilor moderne de producție care îi domină și îi zdrobește, îl separă pe individ de semenii săi și de el însuși, subordonînd munca și schimburile concrete contrariului acestora, în numele exigențelor nemiloase ale acumulării, după cum învăluie în mister procesele acestei duble alienări, conferind aparență de lucruri naturale relațiilor sociale cele mai esențiale. Găsim aici condițiile generale ale unei credințe care, în persoana unui dumnezeu iubitor, proiectează speranța reîntîlnirii cu o viață adevărată și a unor relații dezalienate cu semenii, dar a cărei venire este socotită un insondabil mister care transcende istoria. O asemenea perspectivă permite înțelegerea transformării religiilor ce au însoțit dezvoltarea capitalismului, ca și înțelegerea slăbirii istorice și socialmente diferențiate a credinței, care merge mînă în mînă cu suprimarea alienărilor de clasă — fără a neglija confirmarea suplimentară a rezistențelor și reînvierilor par-

---

[78] Am avansat un ansamblu de ipoteze indicative asupra conținutului posibil al unei asemenea teorii în : *Marxisme et théorie de la personnalité*, Editions sociales, 1969, 1972.

ţiale ale credinţei, în măsura în care se întîmplă ca socialismul născînd să reactiveze vremelnic forme de alienare pe care are menirea istorică să le lichideze. Numai pe această bază abordarea *psihologică* a fenomenului religios poate căpăta un sens lipsit de mistificare : examinarea formelor sub care condiţiile socio-istorice ale posibilităţii unei religii date se reflectă biografic în structura personalităţilor, în aşa fel încît practicile şi ideologiile religioase să le fie asimilabile în diferite grade de profunzime. Un asemenea examen poate, bunăoară, interesa condiţiile de congruenţă între conţinuturi religioase determinate şi dispoziţiile nevrotice, congruenţă care nu va întîrzia să impună ideea unei „cauzalităţi nevrotice a credinţei religioase" tuturor acelora care confundă esenţa socială a unui fenomen uman cu condiţiile psihice ale interiorizării sale [79].

Dubla specificitate a biografiei

A vorbi de condiţiile psihice de interiorizare, înseamnă a lua, de asemenea, în considerare problemele specifice din ansamblul ştiinţelor despre om, ireductibile la cele pentru care ne dă cheia ştiinţa marxistă a raporturilor sociale, chiar dacă ele nu figurează decît pe un plan secundar în raport cu acestea. Această specificitate a psiho-

---

[79] De asemenea, înţelegem de ce, după ce atîta timp i-a fost ostilă, gîndirea creştină tinde astăzi din ce în ce mai mult să se acomodeze cu psihanaliza şi chiar să-i reproşeze marxismului că n-o urmează îndeajuns pe această cale. Într-adevăr, dacă teoria psihanalitică ar fi corectă, ar însemna că ştiinţa ar putea da seamă numai de *determinările subiective ale credinţei*, dar că ar lăsa să-i scape în întregime *conţinutul obiectiv al credinţei* care, dincolo de orice ştiinţă, ar continua să apară ca dovadă irecuzabilă a unei transcendenţe. Prin faptul că psihanaliza reduce pur şi simplu credinţa la mecanismul nevrozei, religia poate foarte bine să se acomodeze cu ea, în folosul distincţiei dintre determinarea credinţei şi misterul acesteia. Marxismul, dimpotrivă, punînd în lumină rădăcina *socialmente excentrată* a religiei, dezvăluie însuşi misterul *transcendenţei :* în societatea alienată esenţa umană *scapă* indivizilor. Aici însuşi conţinutul credinţei religioase este înţeles din punct de vedere materialist. De aceea ne putem aştepta ca teologia să nu pregete să declare mereu că vederile lui Freud asupra religiei sînt mult mai fundate decît acelea ale lui Marx.

logicului, materialismul istoric n-o contrazice, ci, dimpotrivă, își dă concursul la dezvăluirea dublei sale rădăcini.

1) Cu toate că se dezvoltă *pe baza* relațiilor sociale, personalitatea umană nu este nicidecum o *suprastructură*. Ca să fie, ar trebui să-și datoreze însăși existența sa acestei baze, așa cum statul, de exemplu, nu poate exista decît datorită relațiilor sociale și în special raporturilor dintre clasele de la care emană. Or, personalitatea umană se dezvoltă pornind de la o *individualitate biologică*, care nicidecum nu este în începuturile sale un produs istoric, ci un dat natural. Apare aici efectul originii animale a „omului“, cum se spune într-un mod ambiguu sau, ca să fim mai preciși, al originii animale a procesului de umanizare socială. Dacă este adevărat că ansamblul relațiilor sociale constituie realitatea esenței umane, aceasta nu este *decît* esența — o esență larg emancipată de forma individualității biologice și care dealtfel își datorește dezvoltarea sa universală acestei emancipări. Cît despre *indivizi*, ei trebuie întotdeauna s-o *pornească din nou* de la animalitatea originară, deoarece umanitatea socială se acumulează în afara organismelor [80]. În lumina materialismului istoric înțelegem mai bine ceea ce are excepțional particularitatea biografică rezultată pentru oameni din excentrarea socială a esenței lor : nici un copil nu poate deveni om în adevăratul înțeles al cuvîntului decît reproducînd în sînul propriei sale existențe o prodigioasă răsturnare dialectică între două planuri ale realității, răsturnare care n-a fost posibilă decît de-a lungul unui proces istoric milenar. Această răsturnare nu este mai *naturală* pentru individ decît a fost în decursul dezvoltării umanității : însăși necesitatea sa este excentrată — cu toate că ulterior se interiorizează în multiple moduri — în așa fel încît personalitatea nu este prelungirea socială a individualității biologice, ci cu totul dimpotrivă o formație socială care vine din afară să investească individualitatea biologică, după logica sa proprie. De unde o serie de procese de *interferență*, o sarcină esențială a psihologiei personalității fiind deslușirea acestora.

2) Cu aceasta n-am terminat, deoarece îndelungatul proces de umanizare socială nu începe prin integrarea directă a individului

---

[80] Am crezut posibilă desemnarea acestui raport specific între personalitate și relațiile sociale, unde personalitatea, deși bazată pe individualitatea biologică, este determinată de relațiile sociale în care ea este angrenată, în mod lateral într-o privință, prin termenul de *juxtastructură* (Cf. *Marxisme et théorie de la personnalité*, p. 200 și urm.).

în relațiile de producție — relații socialmente decisive chiar și pentru personalitatea dezvoltată, cum am văzut. Enorma distanță psihică ce desparte în societate pe copil de adult și, în același timp, durata maturizării biopsihice a individului uman [81], au drept consecință faptul că biografia se caracterizează printr-o intensă perioadă inițială în care structura psihică primară se efectuează pornind de la relații sociale *derivate* (înainte de toate relațiile familiale, apoi relațiile școlare) și relațiile de producție ca atare se stabilesc, în general, într-un mod *indirect* (de exemplu prin intermediul efectelor lor asupra relațiilor familiale și școlare, al reprezentărilor ideologice etc.). Cu alte cuvinte, în măsura în care esența umană într-o societate dezvoltată are ca bază relațiile de *producție*, psihismul copilului este aici structurat prin relații încă *neesențiale.*

Să prevenim neînțelegerile asupra acestei afirmații : a califica drept neesențiale relațiile în care copilul este angrenat direct nu înseamnă cu nici un chip a le contesta „importanța". Se înțelege de la sine că pentru psihismul copilului tocmai acestea sînt „esențiale". Dar relațiile care sînt esențiale *pentru copil* nu sînt tocmai acelea care joacă rolul esențial, de bază, în dezvoltarea socială și care, chiar din această cauză, joacă rolul de bază *pentru personalitatea dezvoltată*. Această deplasare biografică a esenței este o altă expresie a relației antropologice generale care a fost analizată mai sus. Rezultă, însă, că studierea psihologică a structurărilor infantile trebuie să se sprijine larg pe analiza realităților sociale extraeconomice, chiar dacă această analiză trebuie să se articuleze, în ultimă instanță, cu aceea a relațiilor de producție, fiind, așadar, obligată să privilegieze cu totul alte obiecte decît știința istoriei.

Această dublă specificitate a obiectului psihologiei în raport cu obiectul istoriei — pe care o pervertește din capul locului orice psihologizare a istoriei — definește un vast domeniu în ansamblul științelor umaniste, pentru investigații a căror dependență ultimă față de științele sociale nu exclude relativa autonomie. Dacă psihanaliza trebuie să fie știința — sau una dintre științele — structurării originare a personalității umane, adică a formelor inițiale ale

---

[81] Există o dovadă mai sugestivă a caracterului radical socio-istoric al personalității umane și al dezvoltării sale decît această *durată a copilăriei*, fără echivalent în lumea animală, durată care nu este nicidecum un dat natural, ci în multe privințe un produs progresiv al istoriei, cum Freud pare dealtfel să fi întrevăzut cu privire la „întîrzierea" pubertății ?

răsturnării centrării biologice în excentrare socială, forme induse în cursul biografiei infantile de un ansamblu specific de relații sociale și, evident, cu condiția de a se sprijini pe o concepție justă a acestor relații, nu găsim aici nimic care să nu concorde cu materialismul istoric și care să nu se integreze foarte logic în structura generală a domeniului științelor umaniste, pe care acesta îl definește. Mai mult : o atare știință, date fiind particularitățile obiectului său, va fi foarte firesc condusă *pe terenul ei* la demersuri discordante față de acelea ale științei marxiste a formațiunilor sociale, discordanță care ar fi de o mare naivitate marxistă să fie considerată ca vinovată. Astfel, de exemplu, importanța întîlnirii copilului cu sexul sau cu limbajul conduce în mod necesar orice studiu al psihismului infantil spre acordarea unei atenții deosebite la tot ceea ce ține de relațiile cu părinții sau prezintă semnificație simbolică, pe cînd materialismul istoric cere o cu totul altă atitudine în studiul formațiunilor sociale. În acest sens, dealtfel, critica contemporană a „familialismului" freudian, fecundă în măsura în care subliniază faptul că relațiile familiale nu au un caracter absolut, ci derivă ele însele din relații sociale mai fundamentale, riscă să fie o caricatură de critică marxistă dacă ține cu orice preț, dincolo de triunghiul oedipian, să pună în relație structurarea originară a libidoului cu lupta de clasă — politizare artificială a inconștientului freudian care, în fond, nu este decît inversul unei secrete psihologizări prealabile a materialismului istoric și a revoluției sociale. Tot astfel, tendința puternică a psihanalizei de a raționa în termenii „naturii umane" independente de transformările socio-istorice, dacă este inadmisibilă în principiu și profund mistificatoare în aplicarea ei la personalitatea dezvoltată și la istorie, pe de altă parte nu este chiar atît de departe de adevăr — și de marxism — cum am fi ispitiți să credem, în măsura în care se raportează în mod exclusiv la propriul ei obiect : primele forme de structurare a psihismului, induse de relațiile sociale specifice. Căci nimic n-ar fi mai străin de materialismul istoric, și de dialectică, decît o concepție mecanic uniformă a dezvoltării relațiilor sociale. O concepție concret dialectică ne conduce, dimpotrivă, la recunoașterea diversității de ritm în dezvoltarea diferitelor elemente ale unei formațiuni sociale, și dacă ritmul relațiilor sociale cele mai fundamentale impune efectele sale tuturor celorlalte, acest fapt nu le împiedică să-și aibă ele însele propriul lor ritm. Astfel, ritmul după care evoluează relațiile familiale nu este deloc același cu al relațiilor de producție și de clasă. Mai mult : în măsura în care luăm în considerație relațiile foarte generale — deci neesențiale spre a înțelege

o formațiune socială specifică, dar care joacă de fapt rolul de *condiții generale care fac posibile* celelalte relații sociale, și, aceasta în formațiuni sociale diverse (de exemplu pentru că sînt legate de condiții geografice sau biologice a căror evoluție proprie este imperceptibilă la scara istoriei sociale) și care chiar din acest motiv se numără printre relațiile cu totul primare în care intră biografia individuală, — *ele pot apărea la o primă privire drept imuabile* și să acrediteze în acest fel ideea — falsă — că am avea de-a face aici cu un element al *naturii umane*. Critica fermă a acestei deviații ideologice nu ar putea însă să ne facă să ignorăm importanța, pentru știința psihismului individual, a acestui fapt de *permanență într-un fel infraistorică*, în afara căruia ar fi imposibil, de exemplu, să abordăm în mod valabil problemele sexualității. Chiar și în acest domeniu nu există un dușman mai înrăit al marxismului decît aplicarea la un obiect oarecare a conceptelor și legilor specifice unei realități determinate.

În aceste condiții, însă, înțelegem de asemenea cît de mult, în sens invers și în lipsa unei vigilențe teoretice maxime formate la școala materialismului istoric, psihanaliza riscă să se lanseze într-o generalizare încă și mai dăunătoare : aceea care constă în a conchide de la relativa permanență a structurărilor infantile foarte generale la invarianța psihismului uman și chiar a societății umane, considerate în esența lor. În această cursă a căzut antropologia structurală a lui Lévi-Strauss, pentru care cu totul semnificativ marxismul, ca și psihanaliza, ar reproduce cu privire la fenomenele umane un demers de tip geologic, adică ar înțelege timpul ca pe simpla desfășurare în durată a proprietăților invariabile ale universului [82]. Știința istoriei, pe care a fondat-o marxismul, a respins de la început acest soi de structuralism, stabilind că pretinsele „date invariabile" — de exemplu geografice — ale procesului istoric sînt din ce în ce mai transformate de acesta în *rezultate variabile*, sau reduse la rolul de simple puncte de plecare, de condiții elementare ale posibilului, incapabile prin ele însele să determine *esența* sa. Spre a preveni această alunecare aproape universală a psihanalizei către ideologia „naturalistă", fie pe calea biologismului freudian, fie pe aceea a interpretării structuraliste contemporane, nimic nu este mai necesar decît să concepem în mod just maniera în care se articulează în cursul biografiei *structurarea infantilă a psihismului și structurarea personalității dezvoltate*. A elabora în detaliu teoria științifică a acestei articulații este, fără îndoială, una

[82] Cf., Cl. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, 10—18, 1955, p. 43 și urm.

din sarcinile cruciale de rezolvat astăzi în vederea avansului general al științelor umaniste. Evident, această sarcină nu poate fi situată de specialiști în afara domeniului antropologiei luminate de materialismul istoric, după cum nu poate fi scutită de cea mai irecuzabilă concluzie : nici o teorie a acestei articulații nu va ajunge la adevăr dacă se întemeiază pe ignorarea excentrării sociale a esenței umane. Or, această excentrare implică faptul că baza efectivă a personalității umane se *deplasează* pe măsură ce se deplasează sfera sa de inserție în relațiile sociale. *Baza personalității dezvoltate nu mai este aceea a personalității infantile* sau, cu alte cuvinte, dacă personalitatea infantilă rămîne pentru totdeauna *punctul de plecare* al biografiei, ea nu este prin ea însăși baza efectivă a personalității dezvoltate. A nu vedea acest lucru, înseamnă a fi prizonierul iluziei psihologizante cu privire la noțiunea de *bază*, iluzie care interzice orice înțelegere cu adevărat științifică a fenomenelor umane. *Eficiența cauzală a copilăriei nu este deci comparabilă cu aceea a unei infrastructuri.* Pare a se înrudi mai degrabă cu aceea a unui *suport,* care desigur interferează funcțional cu elementul suprapus și modelează mai mult sau mai puțin structurile sale și chiar îi furnizează material, dar nu ar putea să-i determine esența. Dimpotrivă, elementul suprapus este acela care, dezvoltîndu-se pe baza sa proprie (excentrată), își remaniază mai mult sau mai puțin suportul, îi impune legitatea sa, îi imprimă un mod de eficiență — fără ca totuși să-l poată vreodată desființa. Pe scurt, trebuie să gîndim timpul biografic nu după categoriile unui genetism plat, unde elementul antecedent este luat în mod simplist drept bază a elementului care îi succedă, genetism care a făcut și încă face ravagii în științele psihologice, ci după categoriile dialectice ale saltului calitativ și ale răsturnării de esență [83]. Se pare dealtfel că Freud a avut în mod deosebit cunoștință de această dialecticitate a timpului biografic, deoarece în opera sa noțiunea de efect ulterior *(Nachträglichkeit)* — asupra căruia el totuși nu s-a străduit să mediteze în mod special — are ca scop tocmai să țină seama de remanierile și interpretările de materiale psihice anterioare, pornind de la situația prezentă. Din nefericire Freud, care ignora cu

---

[83] Cf., în această privință, o remarcabilă analiză marxistă a noțiunii de „supraviețuire" în istorie, în A. Pelletier și J. J. Goblot, *Matérialisme historique et histoire des civilisations,* Editions sociales, 1973, p. 104 și urm.

totul dialectica marxistă, nu era în măsură, din punct de vedere teoretic, să sesizeze tot ceea ce implică această noțiune de „efect ulterior", dacă este luată cu adevărat în serios. Dacă admitem dinainte că personalitatea care remaniază și reinterpretează materialele anterioare nu este ea însăși decît o suprastructură a psihismului infantil — ascunzînd deci tot ceea ce constituie esența sa proprie — nu scăpăm cu adevărat de genetismul plat, adică, în fond, de psihologizarea fenomenelor umane. Dimpotrivă, ceea ce ar trebui să ne întrebăm este dacă *erupția* elementului refulat, dacă *procesul* nevrotic însuși nu s-ar clarifica într-un mod neobișnuit pe baza contradicțiilor proprii personalității *dezvoltate*, contradicții care în ele însele nu au nimic de-a face cu copilăria, ci constau din contradicții ale relațiilor sociale obiective integrate de o biografie particulară.

Libido și infrastructură

Oricare ar fi însă situația acestor probleme deschise, în ceea ce privește problema generală a raporturilor dintre psihanaliză și materialismul istoric, socotim ca perfect justificată următoarea concluzie : departe ca psihanaliza să fie în stare să joace, așa cum voia Freud, rolul explicativ principal în materie de fenomene umane, dimpotrivă materialismul istoric este acela care ne dezvăluie adevărul asupra ansamblului domeniului științelor umaniste : centrat pe științele relațiilor sociale și, în primul rînd, pe economia politică în accepția sa marxistă, adică pe știința relațiilor de producție și de schimb, el include fără îndoială poziția pe care psihanaliza își propune s-o investească din punct de vedere științific, dar pe un plan de două ori subordonat, întrucît nu avem acces aici decît pornind de la cunoașterea relațiilor sociale, ele însele derivate din relațiile fundamentale. La începutul lucrării noastre vorbeam despre forma simetrică și aparent indecisă pe care o are această dezbatere în ideologia curentă : psihanalistul acuză marxismul că estompează rolul fundamental al libidoului și chiar furnizează o explicație acestei estompări : rezistențele afective de care inconștientul marxistului nu ar fi scutit ; marxistul îi reproșează psihanalizei că nu recunoaște importanța primordială a relațiilor de producție și are el însuși, de asemenea, o explicație a acestei nerecunoașteri : ideologia burgheză, de care psihanalistul ca atare nu este

nicidecum emancipat. Cum să rezolvăm problema ? Pur și simplu observînd că această simetrie este cu totul amăgitoare, întrucît cele două învinuiri nu se referă deloc la același obiect, „omul“, ci la cele două obiecte esențialmente distincte, la care ne trimite „omul“ : societatea și individul, istoria și biografia. Acuzația psihanalitică echivalează cu a reproșa marxismului că nu explică societatea prin individ, că nu întemeiază știința societății pe psihologie. Într-adevăr, marxismul refuză acest lucru în deplină cunoștință de cauză, avînd argumente dintre cele mai bune : procesul istoric este acela care a făcut din om, din punct de vedere psihic, ceea ce este el astăzi, și nu invers. De exemplu, nu „oamenii“ în calitatea lor de „ființe animate de dorință“ fac revoluția socialistă, ci masele, adică grupuri de oameni în măsura în care sînt determinate de poziția lor de clasă în întregul social. Prin aceasta nu vrem să spunem că libidoul nu se manifestă aici în nici un fel. Vrem să spunem că nu este și nu poate fi *sursa* revoluției care, în general, nu-și are izvorul în nici o realitate psihologică, ceea ce n-o împiedică să devină, eventual, un element fundamental al dinamismului personalității. Sursa sa nu este în individ, ci în afară, în lumea socială și în contradicțiile acesteia. Cum scrie Marx în *Ideologia germană* — și este cu totul altceva decît o „formulă“ —, proletarii trebuie să „răstoarne statul spre a-și realiza personalitatea“ [84]. Libidoul, *prin situația sa*, nu este în măsură să explice această necesitate, este incapabil să clarifice în esența ei *viața militantă*, fapt biografic de însemnătate universală, care se bazează pe conștientizarea de către individ a excentrării sociale a esenței umane, pe excentrarea conștientă a activității. Acestea fiind spuse, orice viață militantă este aceea a unui individ concret care, între altele, are mereu de-a face cu copilul din trecut. Din acest motiv, ca și din altele, este loc pentru o psihologie și eventual și o patologie a vieții militante, care să lumineze cutare sau cutare aspect specific căreia ea îi este purtătoare la un individ dat sau la un grup. Dar o atare analiză nu va da o explicație mai bună faptului însuși al vieții militante, tot așa cum „perpetuarea voinței tatălui primitiv“ nu poate explica acea *auri sacra fames*, efect caracteristic al relațiilor bănești [85]. Deci Marx n-a „estompat“ nimic punînd în evi-

[84] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană*, Editura de stat pentru literatură politică, București, 1956, p. 228.

[85] În cursul unei dezbateri pe tema „Marxism și psihanaliză“ (cf. *La Nouvelle Critique*, 37, octobre 1970), André Green sugera că biografia lui Marx însuși ar putea fi tratată din punct de vedere psihanalitic și că „poate că nu degeaba“ Marx mai întîi a trebuit să se certe cu mama sa

dență diferența capitală care există între individual și istoric și atribuindu-le adevăratul lor raport. Dimpotrivă, el a fondat știința istoriei în chiar măsura în care dezvoltă cea dintîi critică radicală a psihologizării sale „umaniste". Or, istoria este pentru toate științele umaniste știința-pilot, deoarece răsturnarea progresivă a naturalului în istorie este secretul umanizării. De aceea, orice disciplină psihologică care, sub pretextul că se ocupă în mod electiv de individ, adică de elementele originare în viața individului, ar crede că este posibil să ignoreze *în ce-o privește* tot ceea ce rezultă din materialismul istoric, și-ar interzice prin aceasta accesul la știința veritabilă.

★

Vedem, așadar, elementele care, în atitudinea lui Politzer față de psihanaliză, căreia îi reaminteam importanța la începutul acestei lucrări, necesită astăzi precizări și corectări, chiar din punctul de vedere al raporturilor *externe* dintre psihanaliză și materialismul istoric. A afirma că „nu este posibil să disociem psihanaliza de utilizarea politică care i se dă", și prin aceasta să respingi însăși poziția obiectului psihanalizei, nu înseamnă a tinde să reproduci pe de-a-ndoaselea demersul neîntemeiat al psihanalizei atunci cînd, fără suficient spirit critic, face extrapolări de la infantil la adult și de la individual la istoric, refuzînd ea însăși să disocieze domenii totuși distincte din punct de vedere calitativ și să ia în considerare raporturile lor reale ? Lăsînd la o parte aici problema (internă) de a ști dacă psihanaliza, în condițiile sale actuale, este o știință bine constituită în obiectul său, vom recunoaște în orice caz că domeniul pe care ea și-l revendică — ceea ce este originar în psihism —, și în acest domeniu, obiectul pe care și-l definește — structurarea inconștientă a libidoului — departe de a fi în mod necesar articulat cu ideologia reacționară, constituie realități universale (care

spre a putea, după șapte ani de logodnă, să se căsătorească cu Jenny von Westphalen" (p. 29). Într-adevăr, „nu degeaba" Marx și Jenny au trebuit să ducă împotriva celor *două* familii ale lor, mulți ani, „bătăliile cele mai aspre" : acești „aristrocrați pietiști" nu voiau să audă vorbindu-se despre o asemenea căsătorie (cf. *Correspondance Marx-Engels*, Editions sociales, vol. 1, pp. 281—289). Dar chiar dacă luăm în considerare ipoteza că aceste rațiuni politico-ideologice confirmate ar fi avut ecou la Marx datorită unor rezistențe inconștiente posibile, prin ce ne-ar autoriza aceasta să considerăm, așa cum face André Green dintr-un condei, că „poate nu degeaba", de asemenea, Marx a scris *Manuscrisele din 1844* în anul de naștere al fiicei sale Jenny ? Nu viața afectivă a lui Marx poate explica geneza marxismului.

există și vor exista, sub forme specifice în unele privințe, în societatea socialistă, în societatea comunistă). Ba mai mult : concepem fără dificultate că știința acestui obiect își are de spus cuvîntul său în majoritatea problemelor antropologice, în măsura în care acestea au, într-un fel sau altul, o dimensiune psihologică, individuală, deci poartă, între altele, marca unui „efect ulterior“ infantil. Nu există „teorie psihanalitică“ a religiei, a artei sau a luptei de clasă, dar nimic nu interzice în principiu un aport psihanalitic fecund în înțelegerea cutărei sau cutărei forme a practicii religioase, a elaborării artistice, a vieții militante. Astfel nu numai știința și ideologia pot fi disociate în determinarea obiectului psihanalizei și a limitelor sale, dar această disociere apare în același timp ca o consecință naturală și ca o sarcină oportună a materialismului istoric.

Amendată însă în acest fel, poziția lui Politzer cu privire la psihanaliză ni se pare a rămîne inatacabilă în ceea ce privește esențialul. Eroarea fundamentală a lui Freud și, pe urmele sale, a majorității psihanaliștilor, în concepția generală asupra fenomenelor umane pe care ei o presupun, așa cum Politzer a dovedit-o în chip admirabil acum mai bine de patruzeci de ani, este faptul de a crede că poți „explica istoria prin psihologie și nu psihologia prin istorie“ — și aceasta pentru că ei se ocupă de un *aspect specific* al psihismului, a cărui dependență de istorie nu este directă, sau chiar nu este evidentă și căreia ei îi confundă poziția originară cu o funcție infrastructurală în psihismul general. De aceea pare extrem de discutabil să fie situați pe plan similar Marx și Freud ca avînd amîndoi în egală măsură meritul de a fi risipit iluzia *subiectului* uman, cel dintîi prin concepția sa excentrată a istoriei, cel de-al doilea printr-o concepție excentrată a psihismului. În realitate, între cei doi autori există mai mult opoziții decît omologii. Este adevărat că găsim în logica anumitor aspecte ale operei freudiene — și încă în acelea care apar astăzi ca reprezentînd valoarea sa profundă — o concepție excentrată a structurării psihicului infantil. Tocmai pentru acest fapt între materialismul istoric și o psihanaliză reevaluată în lumina acestei noțiuni de excentrare, mai ales sub influența marxismului, poate fi stabilită o reală articulație teoretică. Dar chiar în opera lui Freud, și în altele după aceasta, această logică este prea mult grevată de contrariul său, ca să nu rămînă embrionară. Atenția cu totul justificată acordată organicului, corporalului, mai cu seamă cînd este vorba de copil, este prea adesea ocazie de alunecare în biologismul eredității psihologice și a instinctului, ca să nu limiteze dinainte atenția impusă de studiul raporturilor în care psihismul se structurează. Ba mai mult, raporturile care contează în fazele inițiale ale biografiei individuale

luînd adesea forma imediată a relaţiilor cu cei *apropiaţi*, trecerea în sine atît de pozitivă, de la eul psihologiei clasice la sinele inconştientului nu conduce într-o mare măsură decît la o concepţie *relaţională* a psihicului, care maschează mai mult sau mai puţin complet relaţiile sociale obiective, baza reală a excentrării sale. Pe deasupra, credinţa tenace că forma psihismului individual este forma-mamă a fenomenelor umane, credinţă căreia socotim că i-am demonstrat aici radicala falsitate, îi încătuşează în mod dezastruos pe analiştii care justifică iluziile subiectului într-o concepţie de ansamblu care rămîne centrată pe un *subiect psihic* — teoria freudiană a religiei ne-o demonstrează îndeajuns — şi care deci este contrariul unei înţelegeri realmente excentrate a fenomenelor umane.

O parte esenţială a psihanalizei, aşa cum există ea astăzi, este cu totul potrivnică învăţăturii marxiste şi din această cauză paralela Marx-Freud, cu care ni se împuiază urechile de ani de zile, pare mai degrabă confuzionistă decît clarificatoare. Confuzionistă cu privire la însemnătatea efectivă a operei lui Freud — ceea ce este supărător —, dar şi cu privire la sensul însuşi al materialismului istoric — ceea ce este încă şi mai neplăcut. Căci dacă Freud ar fi aplicat cu adevărat individualităţii psihice demersul prin care Marx a fondat ştiinţa istoriei, aceasta ar vrea să spună că, dincolo de iluziile subiectului, psihanaliza ne-ar dezvălui *infrastructura reală a personalităţii*. A o crede, ar însemna să admitem în acest caz o discordanţă fundamentală între infrastructura personalităţii şi infrastructura societăţii — libidoul nu este întru nimic omologul psihic al relaţiilor de producţie —, a încredinţa inconştientului domeniul de ansamblu al ştiinţelor umaniste şi, prin aceasta, al istoriei însăşi. În adevăr, nu este suficient să spunem — ceea ce este foarte adevărat — că istoria îşi găseşte explicaţia ultimă nu în psihismul indivizilor, ci în dialectica raporturilor sale constitutive ; spre a deveni *luptă de clasă*, motor al istoriei, această dialectică nu trebuie mai puţin *să treacă prin indivizii concreţi*. Dacă aceşti indivizi concreţi ar fi *în ultimă instanţă* „fiinţele poftelor" descrise de psihanaliză, nu este prea greu de văzut că fenomenul uman capital al luptei de clasă ar rămîne, în *unitatea* aspectelor sale *opuse* — social *şi* individual — imposibil de considerat în mod pozitiv. Şi totuşi este posibil. Atribuindu-se psihanalizei o importanţă infrastructurală pe care ea n-o poate avea — starea infantilă nefiind baza efectivă a individualităţii psihice — s-a sărit peste o verigă hotărîtoare, s-a mascat dinainte amplasarea acestei „psihologii concrete" pe care o anunţa Politzer şi căreia el a întrevăzut perfect că psihanaliza nu-i putea ţine locul, amplasarea unei *teorii*

a personalității dezvoltate direct cuplate cu știința istoriei, pe care materialismul istoric o fondează în chip evident și pentru care Marx ne-a lăsat, de la *Ideologia germană* la *Capitalul*, materiale tot atît de prețioase ca analizele sale privitoare la efectele relațiilor bănești. Astfel, numai „oamenii care fac istoria" — după expresia frecventă a lui Marx și Engels — pot coincide în profunzime cu acei pe care istoria însăși îi produce. În absența unei asemenea psihologii a personalității, materialismul istoric, redus la o concepție *dezumanizată* a istoriei, este irezistibil absorbit de o interpretare structuralistă care îl alterează profund, în timp ce domeniul individului este în cele din urmă lăsat pradă psihanalizei. Astfel redevine obscură o mare parte din ceea ce marxismul a clarificat cu privire la înțelegerea fenomenelor umane.

Spre a putea susține răspicat că afirmația importanței infrastructurale a psihanalizei nu ar contrazice materialismul istoric, nu rămîne altă ieșire decît demersul specific *revizionist*, care constă în a „traduce" materialismul istoric, socialismul științific în limbajul cu totul diferit al inconștientului freudian, în scopul de a suscita ficțiunea unei *articulații directe*, a unui cuplaj între structurarea libidoului și relațiile de producție. Acesta este fondul tuturor variantelor de freudo-marxism, față de care paralela abuzivă între Marx și Freud apare astfel ca o premisă directă. Pătrundem aici în ceea ce ar trebui să denumim, foarte nimerit, împărăția calamburului teoretic : prohibirea incestului ar fi forma primară, centrul însuși al oricărei frustrări sociale, principiul realității, expresia cea mai generală a opresiunii de clasă, refularea sexuală, omologul exploatării muncii salariate, forța de muncă nefiind decît libido sublimat — aceste omologii în lanț culminînd cu proclamarea „revoluției sexuale" ca un corolar, chiar ca un criteriu al revoluției sociale autentice[86]. Rezultă fără greutate că această confuzie siste-

---

[86] Cf., de exemplu, argumentația lui W. Reich în clasicul „Materialismul dialectic și psihanaliza" (în *La crise sexuelle*, E. S., 1, 1934, articolul citat datează din 1929). Reich socotea a fi stabilit astfel caracterul „obiectiv", „eminamente revoluționar" al psihanalizei (pp. 158 și 190). Aserțiunea la fel de falsă ca și aserțiunea contrară, din același motiv : confuzia de planuri esențialmente diferite. Desigur, revoluția socialistă trebuie să aibă asupra vieții sexuale *efecte* directe (prin transformarea relațiilor sociale, juridice, familiale etc.) și indirecte (prin modificarea în profunzime a structurii însăși a personalităților și schimburilor lor) în sensul emancipator care îi este în general propriu. Dar a vorbi de *revoluție* sexuală, mai mult, a-i conferi un statut omolog aceluia al revoluției sociale, este a încurca în mod deliberat pistele. Și se înțelege că Reich a terminat aici prin a se rătăci.

matică nu întîrzie să aibă, cum lesne înțelegem, o semnificație ideologică precisă : a contesta viguros marxismul în numele aprofundării sale „radicale", pentru om „rădăcina" fiind considerată a sălășlui în libido și în plăcere. În momentul în care criza societății capitaliste devine atît de generală și profundă, iar revoluția socialistă este atît de coaptă încît sînt antrenate în procesul ei pături întregi ale burgheziei care nu cunosc realitatea exploatării capitaliste ca atare, dar îi resimt efectele mai mult sau mai puțin derivate în calitate de frustrații în sînul existenței burgheze însăși și care se orientează mai întîi spre revoluție nu spre a edifica în mod laborios o nouă societate, ci numai spre a se sustrage neîntîrziat frustrărilor celei vechi, într-o conjunctură în care lupta ideologică este deci înverșunată între cele două sisteme, ca să mai influențeze conștientizarea acestor forțe noi, prăvălirea literaturii freudo-revoluționare sosește la momentul potrivit spre a le împinge pe panta lor descendentă și a le deturna de pe căile revoluției spre pretinsa sărbătoare libertară care, la limită, nu este nimic altceva decît expresia crizei generale a relațiilor burgheze. Căci primatul individului asupra relațiilor sociale, desemnarea libidoului în rangul de infrastructură, nu sînt numai vederi inocente ale spiritului teoretic, ci constituie teme ideologice al căror sens politic și sens de clasă sînt irecuzabile : a restaura, împotriva științei marxiste a luptei de clasă, vechiul punct de vedere al „omului", adică al individului burghez și a reduce eforturile de eliberare a acestui „om" la dimensiunile unei „revoluții" care să nu revoluționeze nimic esențial. În această situație le-ar fi cu totul lesne psihanaliștilor „serioși" să spună : această literatură nu ne privește. Nu putem, într-adevăr, să evităm întrebarea : cum se explică faptul că psihanaliza poate servi drept bază „teoretică" avatarurilor pseudo-revoluționare ale unui festival anarho-nietzscheean, care face atît de bine *jocul* societății burgheze ? Neescamotînd această întrebare și mergînd pînă la rădăcina lucrurilor — psihologizarea esenței umane —, marxismul rămîne fidel inspirației sale funciare, care este critică și revoluționară.

matică nu întîrzie să aibă, cum lesne înțelegem, o semnificație ideologică precisă : a contesta viguros marxismul în numele aprofundării sale „radicale", pentru om „rădăcina" fiind considerată a sălășlui în libido și în plăcere. În momentul în care criza societății capitaliste devine atît de generală și profundă, iar revoluția socialistă este atît de coaptă încît sînt antrenate în procesul ei pături întregi ale burgheziei care nu cunosc realitatea exploatării capitaliste ca atare, dar îi resimt efectele mai mult sau mai puțin derivate în calitate de frustrații în sînul existenței burgheze însăși și care se orientează mai întîi spre revoluție nu spre a edifica în mod laborios o nouă societate, ci numai spre a se sustrage neîntîrziat frustrărilor celei vechi, într-o conjunctură în care lupta ideologică este deci înverșunată între cele două sisteme, ca să mai influențeze conștientizarea acestor forțe noi, prăvălirea literaturii freudo-revoluționare sosește la momentul potrivit spre a le împinge pe panta lor descendentă și a le deturna de pe căile revoluției spre pretinsa sărbătoare libertară care, la limită, nu este nimic altceva decît expresia crizei generale a relațiilor burgheze. Căci primatul individului asupra relațiilor sociale, desemnarea libidoului în rangul de infrastructură, nu sînt numai vederi inocente ale spiritului teoretic, ci constituie teme ideologice al căror sens politic și sens de clasă sînt irecuzabile : a restaura, împotriva științei marxiste a luptei de clasă, vechiul punct de vedere al „omului", adică al individului burghez și a reduce eforturile de eliberare a acestui „om" la dimensiunile unei „revoluții" care să nu revoluționeze nimic esențial. În această situație le-ar fi cu totul lesne psihanaliștilor „serioși" să spună : această literatură nu ne privește. Nu putem, într-adevăr, să evităm întrebarea : cum se explică faptul că psihanaliza poate servi drept bază „teoretică" avatarurilor pseudo-revoluționare ale unui festival anarho-nietzcheean, care face atît de bine *jocul* societății burgheze ? Neescamotînd această întrebare și mergînd pînă la rădăcina lucrurilor — psihologizarea esenței umane —, marxismul rămîne fidel inspirației sale funciare, care este critică și revoluționară.

ANEXE

BIBLIOGRAFIE ELEMENTARĂ *

I — FREUD

Opere complete

— *Gesammelte Werke*, 18 vol., S. Fischer Verlag.
— *The Standard Edition of the complete psychological Works of Sigmund Freud*, James Strakey (Ed.), 24 vol. Londra Hogarth Press, 1953—1966.

Lucrări în limba franceză

O parte însemnată din opera lui Freud este tradusă în limba franceză. Traducerile sînt uneori contestabile (de ex. „Trieb“ este tradus prin „instinct“). Nu vom reproduce aici lista acestor traduceri, care poate fi găsită în *Vocabulaire de la psychanalyse* de J. Laplanche şi J. B. Pontalis, P.U.F., 1967. Cititorului care vrea să abordeze opera lui Freud îi indicăm numai o primă serie de lecturi :

— *L'Interprétation des rêves*, Paris, P.U.F., 1967 (1900) [1]
— *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Gallimard, colecţion „Idées“, 1962 (1905).
— *Introduction à la psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1962 (1916—1917).
— *Inhibition, symtôme et angoisse*, P.U.F., Paris, 1968 (1926).

Următoarele volume reprezintă culegeri de articole :

— *Métapsychologie*, Gallimard, collection „Idées“, Paris, 1968. Este vorba de cinci articole, referitoare mai ales la concep-

* Reproducem cu exactitate lista lucrărilor indicate de autori, inclusiv pentru literatura marxist-leninistă (Nota trad.).

[1] Între paranteze, data primei ediţii originale.

tele fundamentale ale psihanalizei : refulare, pulsiune, inconştient.

— *La vie sexuelle,* P.U.F., Paris, 1969. Conţine mai multe articole importante, în special despre narcisism, complexul Oedip, sexualitatea feminină şi structura genitală infantilă.

— *Essais de psychanalyse,* Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1965. În aceste patru articole sînt tratate probleme ale identificării, ale eului şi se introduc conceptele celei de-a doua topici (eu, sine, supraeu) şi conceptul de pulsiune a morţii *.

— *Cinq psychanalyses,* P.U.F., Paris, 1966. Este vorba de descrierea a cinci cazuri analizate de Freud : Dora, micul Hans, „omul cu şobolanii", preşedintele Schreber, „omul cu lupii".

Lucrări de iniţiere în opera lui Freud :

Există în acest domeniu o inflaţie considerabilă. Multe din aceste lucrări sînt contestabile din punct de vedere ştiinţific şi de o inspiraţie ideologică îndoielnică. Printre cele mai bune lucrări de iniţiere putem reţine :

— M. Robert, *La Révolution psychanalytique,* 2 vol., Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1964.

— O. Mannoni, *Freud,* Éditions du Seuil, Collection „Écrivains de toujours", 1968.

Se mai pot consulta :

— *La Vie et l'oeuvre de S. Freud* de E. Jones, 3 vol., P.U.F., biografie foarte bogat documentată, dar cam stufoasă.

— *Le Vocabulaire de la psychanalyse* de J. Laplanche şi J. B. Pontalis, excelent instrument de lucru în legătură cu textele lui Freud (citat mai sus).

II — PSIHANALIZA POSTFREUDIANĂ

Succesori imediaţi :

Ne vom mulţumi să indicăm aici numele acelora care, alături de Freud sau pe urmele sale, au participat la prima lansare a psihanalizei. Multe dintre operele lor sînt traduse în limba franceză, uneori chiar operele lor complete : Abraham, Alexander, Ferenczi, Jones, Rank, Reik, Roheim.

* Eronat tradus în româneşte prin „instinctul morţii" (nota trad.).

Freudo-marxismul :

Cităm dintre lucrările cele mai reprezentative :

— H. Marcuse, *Eros et civilisation,* Editions du Minuit, collection „Points", 1971.

— R. Kalivoda, *Marx et Freud,* Editions Anthropos, Paris, 1971.

— W. Reich, *La Révolution sexuelle,* 10—18, U.G.E., Paris, 1970.

— W. Reich, *La Psychologie de masse du fascisme,* Payot

Psihanaliza revizuită de către behaviorism și culturalism :

Nu vom reține decît cîteva lucrări deosebit de semnificative :

— A. Freud, *Le Moi et les mécanismes de défense,* P.U.F., 1967.

— E. Fromm, *La Crise de la psychanalyse,* Anthropos, 1971 (Fromm se situează la intersecția dintre freudo-marxism și culturalism).

— H. Hartmann, *La Psychologie du moi,* P.U.F., 1968.

— K. Horney, *Nos conflits intérieurs,* L'Arche (1945).

— A. Kardiner, *L'individu et sa société,* Gallimard, (1939).

Putem adăuga la acestea B. Malinowski, *La Sexualité et sa répression dans les sociétés primitives,* Petite Bibliothèque Payot, 1969, care conține o critică de inspirație culturalistă a complexului Oedip, și o istorie a psihanalizei scrisă într-o perspectivă culturalistă : C. Thompson, *La psychanalyse, son évolution, ses développements,* Gallimard, 1956.

Dezvoltarea teoretică a psihanalizei :

— M. Klein, *La Psychanalyse des enfants,* P.U.F., Paris, 1969.

— J. Lacan, *Écrits,* Le Seuil, 1966 ; *Les quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse,* Le Seuil, 1973. Opera lui este recunoscută ca fiind dificilă. Totuși, pentru cine vrea să înțeleagă dezvoltarea actuală a psihanalizei, lectura operei lui Lacan este obligatorie. Ultimele scrieri ale lui Lacan figurează în revista Școlii freudiene din Paris, *Scilicet,* nr. 1 și nr. 2—3. Nu există o introducere cu adevărat satisfăcătoare în opera sa.

III — MARXISM ȘI ANTROPOLOGIE

Ansamblul operelor clasicilor marxismului se referă, bineînțeles, într-un mod mai mult sau mai puțin direct, la această

problemă. În limba franceză, ediţiile de referinţă pentru operele lui Marx şi Engels sînt cele din Editions sociales. Operele complete ale lui Lenin sînt editate în colaborare de către Éditions sociales şi Éditions du progrès. Vom cita aici lucrările care ne interesează mai îndeaproape :

— K. Marx — F. Engels, *Études philosophiques*, Éditions sociales, Paris, 1973. Această culegere conţine în principal *tezele asupra lui Feuerbach.*
— *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales.
— K. Marx, *Fondements de la critique et de l'Économie politique*, Anthropos.
— *Contribution à la critique de l'économie politique*, Éditions sociales.
— *Le Capital*, 8 tomes, Éditions sociales.
— F. Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété et de l'État*, Éditions sociales.
— *Sur les sociétés précapitalistes*, scrieri alese din Marx, Engels, Lenin, Prefaţă de M. Godelier, C.E.R.M., Éditions sociales, 1970.

În ce priveşte scrierile contemporane, deosebit de importante sînt două :

— „Débats sur les problèmes idéologiques et culturels", *Cahiers du communisme*, nr. 5—6, 1966.
— L. Sève, *Marxisme et Théorie de la personnalité*, Éditions sociales, 1972 (2-e édition).

IV — CRITICA MARXISTĂ A PSIHANALIZEI

Nu reţinem aici decît jaloanele acestei critici :

— G. Politzer, *La Critique des fondaments de la psychologie*, P.U.F.
— G. Politzer, *Écrits 2. Les Fondements de la psychologie*, Éditions sociales, 1969.
— „La psychanalyse, ideologie réactionnaire", în *La Nouvelle Critique*, juin, 1949.
— Louis Althusser, „Freud et Lacan", în *La Nouvelle Critique*, nr. 161—2, décembre-janvier, 1964—1965.

De cîţiva ani, mai multe lucrări asupra acestui subiect au apărut în *La Nouvelle Critique* şi *La Pensée.*

Ne vom referi, de asemenea, la lucrările lui Bernard Muldworf şi Tran Duc Tao : *Recherches sur l'origine du langaje et de la conscience*, Éditions sociales, 1973.

ABRAHAM : 84, 205
ADLER : 72, 73, 84
ALEXANDER : 205
ALTHUSSER : 124, 153, 207
ANZIEU : 26
ATKINSON : 58, 164
BAUDELAIRE : 80
BENVENISTE : 128
BERGSON : 172, 174
BERNAYS–FREUD M. : 15, 28
BERNHEIM : 17
BRECHT : 7, 79
BRENTANO : 15
BREUER : 17, 18, 26, 45
BRÜCKE : 15
BRUNO P. : 113
CASANOVA A. : 131
CHARCOT : 15, 16, 17, 18, 45
COMTE : 178
COPERNIC : 16
CROMWELL : 12
CUVIER : 155
DARWIN : 16, 58, 109, 155, 164
EINSTEIN : 67
ENGELS : 9, 58, 69, 70, 129, 130, 131, 135, 136, 155, 173, 177, 182, 184, 198, 199, 202, 207
FECHNER : 15
FERENCZI : 59, 60, 72, 73, 74–75, 80, 84, 205
FEUERBACH : 133, 184, 185, 186
FLIESS : 18, 19, 20, 21, 27, 48
FOUGEYROLLAS : 59
FOURIER : 155
FRAZER : 58
FREUD A. : 45, 72, 82–83, 206
FREUD S. : citat în ansamblul lucrării
FROMM : 206
GÄRTNER : 29
GOBLOT J.–J. : 196
GODELIER : 129, 207
GREEN : 125, 198, 199
GRIMM G. : 65
HANIBAL : 12
HARTMANN H. : 82, 206
HEGEL : 153, 154, 155
HIPOCRATE : 16
HORNEY : 206
HUGO : 90
JAKOBSON : 121
JONES : 12, 84, 118, 205
JUNG : 71, 72, 73, 74, 75, 84, 164
KAFKA F. : 14, 15
KALIVODA : 206
KANT : 80
KARDINER : 206
KISSINGER : 81
KLEIN M. : 72, 82, 83–87, 90, 100, 206
KOLLER : 28, 29
KÖNIGSTEIN : 28, 29
KRIS : 82
KUN Belà : 60
LACAN : 8, 22, 26, 29, 30, 31, 33, 35, 36, 37, 42, 54, 59, 72, 87–103, 120, 123, 124–126, 127, 128, 133, 134, 138, 139, 140, 143, 150, 206
LAMARCK : 155
LAPLANCHE : 111, 168, 169, 176, 204, 205
LE BON : 162
LECLAIRE : 125, 134
LEIBNIZ : 75
LENIN : 129, 207
LEON XIII : 175
LEONTIEV : 180
LEROI-GOURHAM : 131, 132, 133, 134
LEROY R. : 178
LÉVI-STRAUSS : 45, 46, 47, 95, 120–123, 125, 126, 128, 195
LEWIN : 102
LICHTENBERG : 32
LOEWENSTEIN : 82
MARCUSE : 72, 76, 77, 206
MALINOWSKI : 115–120, 206
MANNONI : 205
MARX K. : 3, 9, 16, 58, 69, 70, 78, 79, 80, 113, 139, 130, 135, 136, 141, 153, 154, 155, 157, 170, 172, 173, 176, 177, 182, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 198, 199, 200, 201, 202, 207
MASÉNA A. : 12
MAUSS M. : 95
MEHRING : 141
MICHELANGELO : 62–63
MICHELET : 69
MOINE A. : 178

MOISE : 13, 57, 58, 62–64, 66, 68
MORGAN : 130
MÜLDWORF : 207
NAPOLEON : 12
NIETZSCHE : 49
OFFENBACH :65
ORTIGUES : 118, 137
PAVLOV : 144
PALLETIER : 196
PLATON : 76, 80
POLITZER : 82, 127, 149–152, 178, 199, 200, 201, 207
PONTALIS : 111, 125, 168, 169, 176, 204, 205
RANK : 58, 72, 73, 74–75, 84, 205
RICARDO : 155
RICOEUR : 59
ROBERT M. : 11, 205
ROHEIM : 86, 117, 205
ROSOLATO : 125
ROUDINESCO : 135
ROUSSEAU J. J. : 69
SAUSSURE F-de : 30, 90
SCHILLER J. : 80
SÈVE L. : 59, 134, 207
SHAKESPEARE : 65
SMITH R. : 164
THOMPSON : 206
TORT : 141
TRAN DUC TAO : 207
TROUBETZKOY : 121
VERGILIU : 171
VERRET : 178
VINCI, LEONARDO DA : 64–65
WALLON : 88
WESTPHALEN, Jeny von : 199

CONCEPTE ALE PSIHANALIZEI

AGRESIVITATE : 55, 67, 82—85, 169
ANGOASA : 53, 75, 83—84
APARAT PSIHIC : 22, 48
ASASINAREA TATĂLUI : 14, 56—57, 69, 96, 111—112, 116—118, 124, 127—129, 170
ASOCIAŢII LIBERE : 21, 25, 34
CASTRARE : 65, 73, 137—140
CELĂLALT : 93, 98, 113, 139—143
CENZURĂ : 39
COMANDA (CERERE) : 9, 35—37
COMPLEX DE INFERIORITATE : 73
COMPLEXUL LUI OEDIP : 20—21, 43, 56, 74, 88, 109—113, 115—116, 118, 119, 122, 123, 127—129, 137—139, 143, 171
CONDENSARE : 22, 23, 25, 26, 47, 91
CONTRA-TRANSFER : 42
CULPABILITATE : 110, 111
DEPLASARE : 22, 23, 25, 26, 40, 41, 47, 63, 91, 137, 196
DORINŢA (vezi Libido)
EFECT ULTERIOR („après-coup") 143, 196
EROS : 53, 169, 177
EU : 53, 54, 82, 101, 140
FANTASM : 19—23, 51, 83—86, 99
FOBIE : 43, 44, 55, 109
FRUSTRARE : 36
HIPNOZĂ : 34
IDENTIFICARE : 65, 95
ILUZIE : 8, 156, 157
IMAGINE : 94, 95
IMAGINAR : 8, 21, 70, 95—97
INCONŞTIENT : 19, 22, 32, 33, 48—51, 68, 90—100, 125, 141—143, 145
INCONŞTIENT COLECTIV : 74
INSTINCTUL MORŢII : 177
INVESTIŢIE : 50
ISTERIE : 8, 16—21, 31, 32, 40
LIBIDO : 9, 19, 22, 27, 30, 31, 35, 36, 53, 74, 84, 85, 87, 99, 100, 127, 138, 143, 189, 190, 197, 198, 201—203
LIMBAJ : 8, 22, 29—34, 45—48, 68, 69, 90, 102, 103, 128, 132—136, 138, 145
LITERĂ : 29, 30, 90
METAPSIHOLOGIE : 48—52, 73
NEVROZĂ : 74, 159—163, 176, 177, 197
POLISEMIE : 47
PRECONŞTIENT : 51, 142
PROCES PRIMAR ŞI SECUNDAR : 50, 51
PROHIBIREA INCESTULUI : 117—126
PULSIUNE : 35, 52, 53, 82, 168, 190
REAL : 51, 95, 99, 100
RECUNOAŞTERE DENATURATĂ : 8, 70, 97
REFULARE : 8, 9, 19, 39, 50, 56, 68—70, 76—78, 171
REGRESIUNE : 37, 38, 67, 74—81
REPRESIUNE : 14, 76—81
SEMN : 47, 90, 135, 136
SEMNIFICANT : 30, 33, 63, 88, 136, 138, 139
SEXUALITATE : 20, 43—45, 67, 73, 77, 195, 202
SIMBOLIC : 46, 95, 96, 121—125, 137
SIMPTOM : 9, 19, 22, 34, 38, 39, 49, 50
SINE : 52—54, 82, 124
STADIUL OGLINZII : 94—98
STADIILE SEXUALITĂŢII : 37
STRUCTURĂ : 46, 47, 90, 98, 120—126, 145, 194—196
SUBIECT : 89, 94, 95, 98, 101, 123, 142—144
SUBLIMARE : 64, 65, 176
SUPRADETERMINARE : 28
SUPRAEU : 55, 85, 97, 110, 172
TATĂ : 18—22, 44, 56, 88, 96, 110, 118
TOPICĂ : 51—55
TRANSFER : 18, 31, 35, 42, 66
TRAVALIUL VISULUI : 22, 23, 52
TREBUINŢĂ : 35, 119, 190
VIS : 22, 44
VORBĂ : 69, 88—93
VORBĂ DE DUH : 13, 32, 33

Cuprins

Cuvînt înainte din partea editurii franceze 3

SOLUL FREUDIAN ȘI MUTAȚIILE PSIHANALIZEI

Introducere 7

I. **Solul freudian** 11
Originile și formația lui Freud 12
„Revoluția psihanalitică" 16
Isteria și visul 16
Cura psihanalitică 34
Teorii și mitologii freudiene 48
Statutul inconștientului 49
Aplicațiile psihanalizei : „Ieșirea în larg" 60
Freud și practica estetică 61
Freud, cultura, limbajul 66

II. **Dezvoltări și mutații ale psihanalizei** 71
Sciziuni, frămîntări, deformări 72
Freudo-marxismul : represiune sau refulare . . . 76
Psihanaliză și adaptare 81
Mutația lacaniană : limbaj și structură 87
Inconștientul este structurat ca un limbaj . . . 90
Inconștientul subiectului este discursul Celuilalt 93
Obiectivele psihanalizei : terapeutică și știință 100

PSIHANALIZĂ ȘI ANTROPOLOGIE. PROLEGOMENE LA O TEORIE A SUBIECTULUI

I. **Antropologia explicită** 109
II. **De la „cultural" la „structural"** 115
III. **Antropologia marxistă și psihanaliza** 127

PSIHANALIZĂ ŞI MATERIALISM ISTORIC

O problemă de reexaminat 151
Psihanaliză, individ și istorie 159
O iluzie : „Natura umană“ 166
Limitele lui Freud 175
Psihism uman și excentrare socială 180
Ştiinţa bazei, baza ştiinţei 186
Dubla specificitate a biografiei 191
Libido şi infrastructură 197

ANEXE

Bibliografie elementară 204
Indice de nume proprii 209
Concepte ale psihanalizei 211



EDITURA
DIDACTICĂ
ŞI
PEDAGOGICĂ